BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

SIEBENTER BAND.

MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1909_7_1

I. Dr. P. Parthenius Minges: Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus.

II./III. Dr. Bernhard Geyer: Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Aus den Handschriften zum ersten Male herausgegeben und historisch untersucht.

IV./V. Dr. P. Otto Keicher: Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie.

VI. Dr. Arnold Grünfeld: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

Dr. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU.

BAND VII. HEFT 1.

DR. P. PARTHENIUS MINGES, O. FR. MIN., DER ANGEBLICHE EXZESSIVE REALISMUS DES DUNS SCOTUS.

MÜNSTER 1908.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DER ANGEBLICHE

EXZESSIVE REALISMUS DES DUNS SCOTUS

VON

P. PARTHENIUS MINGES, O. FR. MIN.,
DR. THEOL. ET PHIL.

MÜNSTER 1908.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

1834

DEM ANDENKEN

DES

DOCTOR SUBTILIS

JOHANNES DUNS SCOTUS

ZUR SECHSHUNDERTJÄHRIGEN WIEDERKEHR
SEINES TODESTAGES

(8. NOVEMBER 1908)

GEWIDMET VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Zur richtigen Beurteilung der nachstehenden Arbeit sei kurz folgendes bemerkt: Es soll nur der Vorwurf zurückgewiesen werden, daß Duns Scotus dem exzessiven Realismus huldigt; es soll aber keine erschöpfende Darlegung seiner Lehre über die Universalien oder gar seiner Anschauung über die materia prima und die Formalitäten geboten werden. Deshalb sind zunächst auch nur solche Abschnitte und Stellen aus den Schriften des Doctor Subtilis angeführt und besprochen worden, die, soweit sie in Beziehung stehen zu diesem Realismus, für oder gegen denselben sprechen oder zu sprechen scheinen. Noch weniger soll eine Untersuchung darüber stattfinden, ob die Auffassung des Scotus bezüglich der Universalien, der materia prima und der Formalitäten stichhaltig ist, ob derselbe seine Ansicht konsequent durchführt, ob er vielmehr sich nicht selbst widerspricht oder seine Meinung änderte. Hierüber können nur gelegentlich Andeutungen gemacht werden. Ich gedenke, so Gott will, ex professo darüber an anderer Stelle zu handeln. Über Materie, Form und die Formalitäten ergehe ich mich bereits in meiner Schrift: „Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata", tomus 1, cap. 2. Ad Claras Aquas 1908. Daselbst wird auch in einem längeren Paragraphen der Lehre des Scotus über die Universalien gedacht; es werden nicht wenige Stellen aus den Werken desselben vorgelegt, die in gegenwärtiger Abhandlung gar nicht berücksichtigt wurden. Das Resultat bleibt dasselbe. Insofern ergänzen die beiden Schriften, nämlich die vorliegende und die soeben zitierte, sich gegenseitig einander. — Es soll für jetzt auch nur die Lehre des Scotus selbst vorgeführt

werden, und zwar so, wie sie nach meinem Dafürhalten aufzufassen ist, nicht aber nach der Erklärung späterer Scotisten; solche habe ich gar nicht zu Rate gezogen.

Die Schriften des Scotus werden zitiert, wie sie in der neuen Pariser Ausgabe, die allerdings nur ein unkritischer Abdruck der alten Waddingschen Edition ist, vorliegen. Dabei wurde auch Band, Seitenzahl und mit den Buchstaben a oder b die Kolonne der betreffenden Seite angegeben. Wo diese Buchstaben fehlen, sind beide Kolonnen gemeint, oder es findet sich überhaupt nur auf einer Kolonne Text, auf der andern hingegen nur beigedruckter Kommentar. Unter „Ox.“ ist stets der in Oxford verfaßte größere Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus zu verstehen, das sogenannte Opus Oxoniense, unter „Rep.“ hingegen der kleinere Sentenzenkommentar oder die in Paris geschriebenen sogenannten Reportata Parisiensia.

Quaracchi bei Florenz.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel.

Die Lehre des Duns Scotus von der materia prima in ihrem Verhältnis zu den Universalien 6

A. Die Darlegung Stöckls 6

B. Kritik an der Darlegung Stöckls 9

I. Zugeständnisse an Stöckl 9

II. Falsche Auffassung Stöckls und anderer Auktoren. Darlegung der wirklichen Ansicht des Scotus 14

III. Beweise für die angeführte Ansicht des Scotus betreffs der Einheit der Materie 17

Zweites Kapitel.

Die Lehre des Duns Scotus über die Formalitäten in ihrem Verhältnis zu den Universalien 31

A. Die Darlegung Stöckls 31

B. Kritik an der Darlegung Stöckls 37

I. Zugeständnisse an Stöckl 37

II. Falsche oder ungenügende Auffassung Stöckls und anderer betreffs der Formalitäten des Scotus. Darlegung der wirklichen Ansicht des Scotus. Beweise dafür 43

Drittes Kapitel.

Die Lehre des Duns Scotus von den Universalien an sich 81

Rückblick 103

Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus.

Einleitung.

Bekanntlich kann man nicht selten lesen, daß Duns Scotus in seiner Lehre über die Universalien, speziell aber in seinen damit enge zusammenhängenden Theorien von der materia prima und dem Formalismus oder den Formalitäten, d. h. im weiteren Sinne genommen, von der formalen Einheit und Distinktion in den Dingen, einen exzessiven Realismus vorträgt oder doch sehr begünstigt, da seine genannten Ansichten zu diesem Realismus und somit zum Pantheismus führen sollen, wenn auch Scotus selbst diese Schlußfolgerung nicht zieht, ja sogar ausdrücklich abweist. So schreibt Mausbach[1]): „In der wichtigsten Frage der damaligen Philosophie stellte Scotus dem gemäßigten Realismus des heil. Thomas den sogenannten Formalismus gegenüber. Nach Thomas besitzt das universale in re kein von dem Einzelwesen verschiedenes aktuelles Sein; auf Grund von der Gleichheit des Wesens wird die wirkliche Einheit vom Intellekt (ante und post rem) hervorgebracht. Dagegen sucht Scotus das Allgemeine in einem physischen Zusammenhang, in einem die Einzelwesen verbindenden Genus, das als wirkliche Einheit von den Individuen formaliter verschieden ist. Die konsequente Verfolgung dieses Realismus führte zu einer Vervielfältigung der Formen entsprechend der logischen Abstufung der Begriffe und mußte schließlich den Gedanken nahelegen, daß der allgemeinste Begriff des Seins ein allgemeines sachliches Substrat voraussetze. Anknüpfend an eine bei Avicebron, Bonaventura u. a. herrschende Ansicht nahm Scotus tatsächlich ein gewisses Substrat für die geschöpfliche Welt an in der materia primo prima, an der nicht bloß die körperlichen, sondern auch die geistigen Wesen partizipieren sollen.“ Mausbach gibt

[1]) Wetzer und Weltes Kirchenlexikon [2], XI, 1704.

für seine Behauptungen keine Beweisstellen aus Scotus an, wohl aber zitiert er Kleutgen und Stöckl. Joseph Kleutgen[1]) sagt gleichfalls: „Soll nun aber ferner durch diese Lehre (den Formalismus des Scotus bezw. der Scotisten) die Allgemeinheit der Dinge verteidigt werden, so folgt zunächst zwar nur, daß alle Dinge derselben Gattung eine Wesenheit unter vielen Akzidenzen, aber in letzter Instanz, daß alles, was ist, ein gemeinsames Sein hat, das sich durch die verschiedenen Weisen, worin es da ist, in Gattungen, Arten und Individuen sondert: — die eine Substanz unter unendlich vielen Akzidenzen der Pantheisten." Auch Kleutgen führt keine Belege aus Scotus an. Wohl aber tut dies in reichlichem Maße Albert Stöckl[2]). Derselbe beschäftigt sich sehr ausführlich mit des Scotus Lehre über die erste Materie, die Universalien und Formalitäten und gelangt zum Resultat: „Der exzessive Realismus droht nach seinem vollen Inhalte in das System des Duns Scotus hereinzutreten" (S. 798). „Soviel steht fest, daß die scotistische Lehre vom Allgemeinen eine gefährliche Annäherung an die Theorie des exzessiven Realismus in sich schließt, wenn sie auch gleichwohl mit diesem nicht in Eins zusammengeworfen werden kann" (S. 803). Es könnten leicht noch viele andere Auktoren, Philosophen wie Theologen, angeführt werden, welche ähnliche Vorwürfe gegen Scotus erheben. So stellt auch B. Hauréau[3]) nach einer langen Erörterung über die genannten Ansichten des Scotus den Satz auf: „C'est le spinosisme avant Spinosa." Wie derselbe beifügt, machte bereits P. Bayle in seinem Dictionnaire historique et critique bei dem Worte „Abailard" die Bemerkung, daß der Spinozismus nichts ist als eine Ausdehnung des scotistischen Dogmas vom universale a parte rei. Bayle[4]) schreibt wirklich so. Auch Otto Willmann[5]) behauptet: „Die Universalien werden bei Scotus nahezu dinglich gefaßt und er weiß den Umstand, daß sie den Intellekt sollizi-

[1]) Die Philosophie der Vorzeit, I (1860) S. 297.

[2]) Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 1865.

[3]) Histoire de la philosophie scolastique, seconde partie, tome second (1880) p. 225.

[4]) Vgl. die aus dem Jahre 1697 stammende Rotterdamer Ausgabe, tome 1, p. 24, note C.

[5]) Geschichte des Idealismus, 2. Bd. 1896, S. 512, 514.

tieren, nicht anders zu erklären als durch ihre Substanziierung, eine Vergröberung des Intelligiblen, die Gilbert von Poitiers nachgesehen werden kann, aber nicht einem Lehrer der Blütezeit der Scholastik." „Wirklich haben, ohne es zu wollen, die Scotisten der Lehre Descartes' vorgearbeitet, welche die Dinge als modi der ausgedehnten Substanz ansieht, und auf dieser konnte der Pantheismus eines Spinoza fußen". Auf einige weitere Namen werden wir im Verlaufe unsrer Abhandlung zu sprechen kommen.

In der nachstehenden Erörterung wollen wir die Auffassung und Darstellung Stöckls zugrunde legen. Einerseits steht uns ja derselbe als Deutscher nahe und seine Werke sind sehr verbreitet, andrerseits läßt er sich auf die Lehre des Scotus tiefer und weitläufiger als andre ein, führt sehr viele Zitate mit dem ausführlichen lateinischen Texte aus demselben an, vergleicht dieselben untereinander und ist ernstlich bemüht, die einzelnen Meinungen unsers Scholastikers in ihrem gegenseitigen Zusammenhange zu betrachten. Deshalb soll auch die von Stöckl bezüglich unsrer Fragen Scotus gewidmete Abhandlung dem Wortlaute nach und ziemlich ganz wiedergegeben werden, damit der Leser in den Stand gesetzt ist, den Gedankengang Stöckls in seiner Beurteilung des Scotus gehörig zu würdigen und selber zu entscheiden, ob Scotus so lehrt oder doch so lehren müßte, wie Stöckl ihm imputiert. Dabei gewinnen wir den Vorteil, daß wir in unsrer Darstellung der Lehre desselben manche Punkte kurz abmachen können, nämlich all diejenigen, in welchen Stöckl die Ansichten des Scotus richtig und genügend wiedergibt. Dafür sollen aber diejenigen Momente um so mehr betont werden, die nach unsrem Dafürhalten Stöckl gar nicht oder nicht hinreichend oder gar falsch zum Ausdrucke bringt. Weil speziell Stöckl ausgeht von der Theorie des Scotus über die materia prima, wollen auch wir diesen Weg einschlagen. Es soll gezeigt werden, daß Stöckl wie auch Haurèau und andere dieselbe nicht richtig auffassen und deshalb unberechtigte Schlüsse ziehen bezüglich der Anschauung des Scotus über die Formalitäten und Universalien. Ferner, daß sie auch dessen Lehre über letztere Punkte nicht allseitig korrekt und genügend wiedergeben. Es soll dann die Ansicht des Doctor Subtilis hinsichtlich der Universalien den Hauptpunkten nach über-

sichtlich und kurz vorgelegt werden. Daraus wird dann von selbst erhellen, daß derselbe keinen exzessiven Realismus vorträgt.

Bevor wir unsere eigentliche Abhandlung beginnen, wird es gut sein, wenn wir kurz darlegen, was denn unter exzessivem Realismus zu verstehen ist. Für die Zwecke unsrer Erörterung geschieht dies am besten dadurch, daß wir kurz angeben, wie Stöckl diesen Realismus schildert und kritisiert. Stöckl[1]) schreibt: Der exzessive Realismus lehrt, die allgemeinen Begriffe seien als allgemeine Begriffe objektiv real. Er tritt wiederum in doppelter Form auf, in der platonischen und neuplatonischen.' In der platonischen Form werden die allgemeinen Begriffe, in ihrer Allgemeinheit genommen, als Ideen über die besonderen Dinge hingestellt, also ein eigenes Reich von allgemeinen Ideen (Ideenwelt), real verschieden von dem Reiche der erscheinenden Dinge (Erscheinungswelt) angenommen, an welchen Ideen die besonderen erscheinenden Dinge bloß teilnehmen, insofern die allgemeinen Ideen sich in den letzteren abspiegeln. In der neuplatonischen Form dagegen, welche im Mittelalter dem Nominalismus gegenüber adoptiert wurde, werden die allgemeinen Begriffe, in ihrer Allgemeinheit genommen, als den besonderen Dingen immanent gedacht, und demzufolge zu der Behauptung fortgegangen, daß die besonderen, individuellen Dinge nur vorübergehende Erscheinungsformen seien, in welchen das Allgemeine, welches das allein Reale ist, sich offenbart. Diese Behauptung wurde formuliert: Der allgemeine Begriff ist in jedem Individuum ganz, und die Individuen unterscheiden sich voneinander nur durch die Akzidentien, unter welchen die allgemeine *οὐσία* hervortritt. Diese Lehre ist es, welche man als exzessiven Realismus im engeren Sinne bezeichnet. Als Gründer dieses mittelalterlichen exzessiven Realismus gilt im 11. Jahrhundert Wilhelm von Champeaux, der nach Abailards Bericht diese Lehre dahin formuliert, daß er lehrte, jeder allgemeine Begriff sei ganz in jedem der Individuen, die von ihm befaßt werden, und bilde deren Wesen (essentialiter), wonach also unter den Individuen derselben Art dem Sein nach gar kein Unterschied sei, sondern deren Unter-

[1]) Lehrbuch der Philosophie [5], (1881) I, S. 498f.

schied bloß auf den Akzidentien beruhe. Stöckl weist dann darauf hin, daß auch in dieser mittelalterlichen Form der exzessive Realismus die Realität des Individuums als solchen vernichtet, und alles im Allgemeinen verflüchtigt wird, daß das Allgemeine das Individuelle, und das Individuelle das Allgemeine, daß alle Individuen ihrem Sein nach realiter eins und dasselbe sind. Ähnlich Stöckl in seiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters (I. S. 140ff) bei Besprechung der Ansichten des Wilhelm von Champeaux. Ebenso Hauréau, M. de Wulf und andre Auktoren bei ihren Abhandlungen über die mittelalterlichen Realisten)[1].

[1]) Hauréau, l. c. I. p. 320ss. — M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, éd. 2. Louvain 1905, p. 189ss.

Erstes Kapitel.

Die Lehre des Duns Scotus von der materia prima in ihrem Verhältnis zu den Universalien.

A. Die Darlegung Stöckls.

Der bekannte Geschichtschreiber der mittelalterlichen Philosophie schreibt in seinem bereits genannten Werke (II. S. 796 bis 798): „Betrachten wir nun aber diese Lehre näher, so kann es uns nicht entgehen, daß mit der Position der Einheit und Allgemeinheit der ersten Materie ein Satz aufgestellt ist, welcher von den weittragendsten Folgen sein muß. Es schließt nämlich jene Position nichts weniger in sich als die Objektivierung des Allgemeinen in seiner Allgemeinheit. Indem nämlich die erste Materie als eine in sich einheitliche und in dieser Einheit allen Dingen gemeinsame betrachtet wird, ist damit nichts anderes gesagt, als daß der allgemeine Begriff der Materie seine Allgemeinheit nicht bloß vom Denken herleitet, daß nicht das Denken allein es ist, welches auf der Grundlage der Objektivität den Begriff der Materie zur Allgemeinheit erhebt, sondern daß vielmehr der allgemeine Begriff der Materie in seiner Allgemeinheit vor dem Denken und ohne dasselbe etwas in der Objektivität wirklich Gegebenes sei. Die Objektivität des Allgemeinen in seiner Allgemeinheit ist also hier, wenigstens in bezug auf den Begriff der Materie, zum Prinzip erhoben. Damit ist offenbar ein sehr bedeutungsvoller Schritt getan, und es läßt sich leicht denken, daß es bei diesem Schritte allein nicht bewendet bleiben konnte. — Verfolgen wir den Gedankengang Duns Scots weiter. § 214. Ist die erste Materie in der objektiven Wirklichkeit etwas an sich Einheitliches und Allge-

meines, welches als das an sich unbestimmte Substrat allen bestimmten Dingen zugrunde liegt, so kann aus diesem Unbestimmten das Bestimmte nur dadurch entstehen, daß die bestimmenden Formen mit der Materie sich vereinigen und so die an sich gleiche und einheitliche Materie zu einer Vielheit und Verschiedenheit von bestimmten Wesen auseinander teilen. Nun finden wir aber im Bereiche der weltlichen Dinge eine dreifache Bestimmtheit: die generische, spezifische und individuelle. Gewisse Dinge kommen der Gattung nach miteinander überein und unterscheiden sich durch die spezifische Differenz; gewisse Dinge kommen der Art nach miteinander überein und unterscheiden sich durch ihre individuellen Eigentümlichkeiten. Die generische Bestimmtheit darf also nicht mit der spezifischen und diese nicht mit der individuellen verwechselt werden: sie müssen vielmehr genau voneinander unterschieden werden. Das Verhältnis dieser drei Bestimmtheiten zueinander aber besteht darin, daß die generische von der spezifischen, und die spezifische von der individuellen vorausgesetzt wird; (S. 797) denn ohne Gattung gibt es keine Art, ohne Art kein Individuum. Vergleichen wir sie jedoch miteinander, so kann es uns nicht entgehen, daß die generische Bestimmtheit die schwächste ist, d. h., daß diese generische Bestimmtheit der reinen Unbestimmtheit der Materie noch am nächsten steht. Die Materie ist zwar in den Gattungen der Dinge schon differenziert in eine Vielheit und Verschiedenheit; aber die Bestimmtheit, in welche sie in der Gattung eintritt, ist noch eine sehr geringe und steht auf der niedrigsten Stufe. Dagegen nimmt die spezifische Bestimmtheit schon eine höhere Stufe ein . . . Wenn also, wie wir gesehen haben, die generische von der spezifischen, und diese von der individuellen Bestimmtheit vorausgesetzt ist, so sieht man leicht, daß hier in der Bestimmung der Materie zu den Weltdingen ein natürlicher Fortgang stattfindet von dem minder Bestimmten zu dem mehr Bestimmten, von dem minder bestimmten Generischen zu dem mehr bestimmten Spezifischen, und endlich zu dem meist bestimmten individuellen Sein."

„Halten wir diese Gesichtspunkte fest, so sind die Folgerungen hieraus unschwer zu ziehen. Alle Bestimmtheit ist durch die Form bedingt. Wenn also die Materie in natürlichem Fort-

gange zur generischen, spezifischen und individuellen Bestimmtheit erhoben wird, so müssen wir auch zwischen generischen, spezifischen und individuellen Formen unterscheiden. Durch die generische Form wird die Materie zu einer bestimmten Gattung, durch die spezifische zu einer bestimmten Art, und durch die individuelle zu einem bestimmten Individuum determiniert. Und wie die generische von der spezifischen, und die spezifische von der individuellen Bestimmtheit vorausgesetzt wird, so gilt das gleiche auch von den bestimmenden Formen. Die spezifische Form setzt die generische, und die individuelle beide voraus. Und daher kommt die Spezies nur (S. 798) dadurch zustande, daß mit der generischen die spezifische, und das Individuum nur dadurch, daß mit beiden die individuelle Form sich verbindet und zu einer bestimmten Einheit sich vereinigt. Nur auf solche Weise kann die Determination der Materie zu den verschiedenen Dingen der Welt gedacht werden, wenn, wie Duns Scotus solches tut, die erste Materie als ein an sich einheitliches und allgemeines Substrat aller Dinge objektiv gesetzt wird."

„Damit bleibt nun aber die oben berührte Objektivierung des Allgemeinen in dem scotistischen System nicht mehr auf die Materie allein beschränkt, sie dehnt sich auch auf die Formen aus. Betrachten wir nämlich die generischen und spezifischen Formen näher, so ist ihnen die Eigenschaft der Allgemeinheit wesentlich; denn die generische Form findet sich in mehreren Arten, die spezifische in mehreren Individuen. Werden also die Formen in der Weise, wie es hier geschieht, aufgefaßt, daß sie nämlich in der objektiven Wirklichkeit die allgemeine und unbestimmte Materie zu den verschiedenen Gattungen und Arten determinieren und differenzieren, indem sie sich mit derselben verbinden: dann sind dieselben nicht mehr bloß im Begriffe, sondern auch in der objektiven Wirklichkeit ein allgemeines Sein; sie erhalten die Eigenschaft der Allgemeinheit, ebenso wie die Materie, nicht mehr durch das Denken, sondern sie sind an sich in der objektiven Wirklichkeit schon allgemein. Der exzessive Realismus droht nach seinem vollen Inhalte in das System des Duns Scotus hereinzutreten."

B. Kritik an der Darlegung Stöckls.

Jetzt wollen wir untersuchen, ob Scotus all dasjenige, was Stöckl bei ihm findet oder aus seinen Worten folgert, tatsächlich vorträgt, und ob diese Folgerungen notwendig gezogen werden müssen, ob nicht vielmehr eine andere Auffassung zulässig ist, ja nach dem Kontexte und anderweitigen Stellen unbedingt angenommen werden muß. Es ist nun unzweifelhaft gewiß, daß Stöckl in vielen Punkten die Lehre des Scotus richtig wiedergibt.

I. Zugeständnisse an Stöckl.

Wir können Stöckl ruhig folgendes einräumen:

1. Nach Scotus hat die Materie auch ohne Form schon ein Sein, ein positives Sein, eigene Aktualität. Dies wird namentlich in der von Stöckl zitierten Schrift „De rerum principio" wiederholt und unzweideutig ausgesprochen. In qu. 7. art. 1 stellt er die Frage auf, was die erste Materie sei. Es ist falsch die Behauptung des heiligen Thomas [1]), daß diese Materie eine Potenz ist, die keine aktuelle Entität hat, da ohne Form angeblich nichts existieren könne. Augustin und alle Auktoritäten, die scheinbar das Gegenteil lehren, wollen nur sagen, daß die erste Materie unter allem substantiellen Sein nur am wenigsten Aktualität hat, und daß ihre Aktualität von derjenigen der Form verschieden ist. Allerdings wird tatsächlich die Materie nicht ohne Form und nur im Kompositum geschaffen; aber es ist doch nicht die Form, die als effektive Ursache der Materie das Sein gibt, sondern die Schöpfung. Die Form kann auch nicht die formelle Ursache der Materie sein, sondern nur die des Kompositums. Ihrem Begriffe nach ist die Materie etwas anderes als die Form, somit ist sie denkbar und von Gott erschaffbar ohne dieselbe. Zwischen dem ens actu und dem nihil gibt es kein Mittleres; wenn also die Materie kein aktuelles Sein ist, so ist sie nichts; sie existiert aber wirklich, ist somit außerhalb ihrer Ursache. Zudem ist sie in Potenz zu etwas, also wäre das Nichts in Potenz; das Nichts kann aber doch nicht etwas erleiden oder aufnehmen, nicht passives Prinzip sein u. s. w. [2]).

[1]) S. th. I. qu. 66, art. 1. [2]) N. 1—3 (tom. 4, 366 s).

Somit kommt der Materie ein dreifaches Sein zu, nämlich a) das rein mögliche oder ideale Sein, sofern sie schon für sich allein, abgesehen von der Form, etwas Denkbares, Mögliches, von Gott Realisierbares ist, Gott nachahmt, in ihm ihre causa exemplaris hat; b) das aktuelle, sofern sie von Gott erschaffen wird, aktueller Teil des Kompositums ist, und Potenz für die Form hat; c) das bereits bestimmte Sein, das sie mit der Form oder von der Form im Kompositum erhält; dieses Sein kann aber eher ein Sein des Kompositums als der Materie genannt werden [1]).

2. Deshalb kann die Materie wenigstens durch Gottes Allmacht ohne alle Form existieren. Ihrem Begriffe nach ist sie etwas ganz anderes als die Form, in der Ordnung der Natur geht sie der Form vorher, da sie ja durch die Form ihre nähere Bestimmung erhält. Insofern ist sie positives Sein, etwas Absolutes, hat ihr Sein in sich selbst ohne die Form; deshalb kann Gott sie für sich allein ins Dasein setzen. Die Form gibt ihr ja nicht das Dasein, sondern wirkt nur mit zur Erhaltung in demselben. Was aber Gott vermittelst einer Kreatur vermag, kann er auch ohne solche oder aus sich allein tun, d. h. die Materie ohne Form erhalten und somit auch ohne solche existent machen. Dafür haben wir eine Analogie in der Eucharistie. Daselbst subsistieren die Spezies des Brotes und Weines durch göttliche Kraft in sich selbst ohne Träger, und doch hängen sie, was aktuelle Existenz betrifft, an sich von ihrem Subjekt, der Brotsubstanz, mehr ab als die Materie von der Form. Es ist ja einer Substanz eigen, für sich selbst zu stehen. Weil aber die Materie mehr von Substanz an sich hat als das Akzidens, kann sie auch eher für sich selbst subsistieren; das Akzidens hingegen hat aus sich selbst in keiner Weise die Fähigkeit, in sich selbst zu stehen. Alle gegenteiligen Auktoritäten wollen nur sagen, daß nach dem Laufe der Natur Materie nicht ohne Form ist und sein kann [2]).

[1]) De rer. princ. qu. 8, art. 6, n. 43; art. 1, n. 1; qu. 9, art. 1, n. 3 (tom. 4, 389 a, 365 a, 393 b).

[2]) De rer. pr. qu. 8, art. 6, n. 43—44 (tom 4, 389). — Ox. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 3 ss. (tom. 12, 576 ss.). — Rep. l. c. n. 4 ss. (tom. 23, 16 ss.).

3. Sie ist etwas ganz und gar Unbestimmtes, das erst durch die hinzukommende Form seine Bestimmung erhält. Da sie tatsächlich das niedrigste Sein ist, obgleich Gott vielleicht noch etwas Niedrigeres erschaffen könnte, kann sie in keiner Weise aktives Prinzip sein. Während Gott rein aktiv ist, ist sie rein passives Prinzip. Sie ist die Fähigkeit, Formen und zwar alle Formen in sich aufzunehmen, sie ist somit eine ganz unbestimmte Fähigkeit, Prinzip des Leidens und Aufnehmens. Sachlich ist sie identisch mit der Potenz, substantielle Formen aufzunehmen, nur im Denken (solum ratione) davon verschieden. „Materie" bezeichnet nämlich dem Begriffe nach eine im Kompositum aktuell existierende Substanz, deren Aktualität allerdings nur unvollkommen ist und der Aktualität einer jeden Form gegenübersteht. Insofern bezeichnet Materie etwas Absolutes, eine Substanz in absoluter Weise. „Passive Potenz" hingegen bezeichnet die nämliche Substanz in ihrer Beziehung zur Form oder in der Indifferenz zu allen Formen. Insofern kann die Materie auch potentiales Sein oder ens in potentia genannt werden, als sie weniger Aktualität hat; sie hat aus sich nämlich keinen Akt (keine Form), der sie unterscheidet, bestimmt, informiert und ihr spezifisches Sein verleiht. Als rein passive Potenz ist sie eine Entität, die dem Nichts nahekommt [1]). Aber immerhin ist sie, wie gesagt, etwas Substantielles, substantielles Prinzip, freilich nur unvollkommene, inkomplete Substanz, Teilsubstanz.

4. Auch in den geistigen Substanzen, in der vernünftigen Seele und im Engel, gibt es eine Materie. Alles Geschaffene hat seine passive Seite, ist nicht rein aktiv, hat die Möglichkeit und Fähigkeit sich zu verändern, zu leiden, verschiedene Bestimmungen und Akzidentien in sich aufzunehmen. Insofern besteht es aus potentia admixta; diese Potenz ist nicht real verschieden von dem Wesen des Geschöpfes, bewirkt eine gewisse Zusammensetzung [2]). Nur Gott allein ist rein aktives

[1]) De rer. princ. qu. 8, art. 1, n. 4—5; et art. 2, n. 6ss; qu. 11, art. 1 (tom. 4, 367ss., 460ss.). — Ox. l. 2, dist. 12, qu. 1, n. 11 (tom. 12, 558a); l. 4, dist. 12, qu. 6, n. 10 (tom. 17, 649b).

[2]) Es ist nicht ganz korrekt, wenn Reinhold Seeberg (Die Theologie des Joh. Duns Scotus, 1900, S. 75s., 78) unter dieser passiven Potenz oder

Sein, aktive Potenz, actus purus, ohne alle physische oder metaphysische Zusammensetzung, unveränderlich und somit ohne Materie. Allerdings könnte Gott auch eine rein geistige Substanz ohne Materie erschaffen, dieselbe wäre aber nicht mehr passibel [1]).

5. Diese erste Materie ist einheitlich in allen Geschöpfen, univok von allen aussagbar. Alle Geschöpfe haben miteinander die Fähigkeit gemeinsam, Akzidentien aufzunehmen; deshalb haben alle eine Materie der nämlichen Art und partizipieren in univoker Weise an der Materie. Allerdings gilt dies nur von der materia prima im strengsten Sinne, d. h. von der materia primo prima, die auch dem geistigen Wesen zugrunde liegt, aber nicht mehr von der materia secundo prima, nämlich jener, die Subjekt der Zeugung und Korruption ist; diese ist ja bereits durch eine bestimmte Form determiniert und somit bereits materia contracta [2]).

6. Somit besteht in allen geschöpflichen Dingen eine nicht bloß gedachte, sondern reale Zusammensetzung zwischen Materie und Form oder Unbestimmtem und Bestimmendem. Wie Scotus öfters erklärt, sind Materie und Form reale Teile, sind von einander real verschieden, bilden deshalb in ihrer Verbindung eine realis compositio oder ein essentiale, das mehr eines ist als die Vereinigung von Substanz und Akzidens. Materie und Form sind ja Teilsubstanzen, machen miteinander eine vollkommene Substanz aus, eine substantielle Einheit, während die Einheit von Substanz und Akzidens insofern eine akzidentelle ist, als hierbei das Akzidens zu einer bereits

Materie die Fähigkeit des Geschöpfes versteht, von Gott absolut bestimmt zu werden, oder die schlechthinige Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott. Allerdings untersteht die Kreatur nach Scotus absolut Gott und seinem Bestimmen, aber die erste Materie ist ihm doch zunächst nur die Fähigkeit, von etwas anderm Geschaffenen, nämlich von der Form, von Akzidentien bestimmt zu werden, was allerdings nicht geschehen kann ohne Mitwirkung Gottes.

[1]) De rer. princ. qu. 7, art. 2; qu. 9, art. 2 (tom. 9, 349ss., 397ss.) Cfr. De anima, qu. 15, n. 3ss., n. 6ss. (tom. 3, 554ss.). — Ox. l. 2, dist. 3, qu. 7, n. 10 (tom. 12, 169); l. 3, dist. 22, n. 13 (tom. 14, 764a).

[2]) De rer. pr. qu. 8, art. 4, n. 26 und 35 (tom. 4, 379a, 384b).

vollkommenen, aus Materie und Form bestehenden, Substanz hinzukommt [1]).

7. Auch die ganze Welt, d. h. die Gesamtheit der geschaffenen Dinge, ist in Wahrheit eine einheitliche, bildet insofern ein einheitliches, physisches Ganzes, als jedes Ding in letzter Instanz sich auf eine einheitliche, einwesentliche Materie zurückführen läßt. Wie die Zweige, Blätter und Blüten eines Baumes, oder auch die einzelnen Glieder eines Lebewesens unter sich verschieden sind, aber insofern wieder eines sind, als sie aus einem Samenkorn, einem Samen ausgehen, so bilden auch die Weltdinge ein Ganzes; auf Grund der allgemeinen und einheitlichen ersten Materie ist die Welt (mundus) wahrhaft eins (vere et realiter unus) und bildet eine essentielle Ordnung, wobei die Einzeldinge Teile eines Ganzen sind. Die Welt ist ein überaus schöner Baum, dessen Wurzel und Samen die erste Materie ist, dessen Blätter die Akzidentien, dessen Äste und Zweige die korruptibelen Geschöpfe, dessen Blüte die vernünftige Seele, dessen Früchte die Natur der Engel ist. Der einzige Leiter des Ganzen ist Gott, der im Anfang oder doch späterhin schuf und bildete, sei es unmittelbar wie die Engel, Himmel und vernünftigen Seelen, oder mittelbar durch Hilfe andrer Geschöpfe, nämlich die vergänglichen Dinge. Die Wurzel des ganzen Baumes, d. h. die erste Materie, teilt sich unmittelbar in zwei Äste, nämlich in den körperlichen und in den geistigen; der geistige wiederum in drei Hierarchien, jede Hierarchie wieder in drei Ordnungen und jede Ordnung in tausend Tausende von Engeln; ein Teil von diesen Ästen (Engeln) fiel bereits am Anfang der Welt (durch die Engelssünde) von diesem Baume herab. Die körperliche Kreatur enthält wiederum zwei Äste, nämlich die korruptibelen (irdischen) Dinge, und die inkorruptibelen (Sterne). So baut sich das ganze Universum auf einem unbestimmten Prinzipe auf, nämlich auf der ersten Materie. Wenigstens der Ordnung der Natur nach geht diese jeder Form voraus, wie das Unvollkommene dem Vollkommenen, und die Gesamtheit der Dinge

[1]) De rer. pr. qu. 7, art. 1, n. 3; art. 2, n. 22 und 24; qu. 8, art. 2, n. 9; qu. 9, art. 1 (tom. 4, 347b, 356s., 370a, 392ss.). — Ox. l. 2, dist. 12, qu. 1, n. 9, 11, 16 (tom. 12, 550, 558a, 563b).

geht wie ein Kunstwerk oder ein Organismus vom Unvollkommenen aus und schreitet zum immer Vollkommneren vor [1]). — Wenn aber auch auf Grund der einheitlichen ersten Materie alle Weltdinge materiell sind, so ist doch hiermit der Unterschied zwischen körperlichen und unkörperlichen oder geistigen Dingen nicht aufgehoben. Die geistigen Wesen haben nämlich eine weit vollkommenere und aktuellere Form als die rein körperlichen; infolgedessen ist die Einheit zwischen Materie und Form bei ihnen eine weit innigere als bei letzteren, und zwar derart, daß sie einfach und quantitätslos bleiben, während die körperlichen Dinge infolge ihrer unvollkommeneren Form der Quantität und Ausdehnung verfallen [2]). — Noch viel weniger bilden die Weltdinge eine Einheit mit Gott, da ja die erste Materie von Gott aus nichts geschaffen, aus dem rein idealen vorweltlichen Sein in das reale Sein versetzt wurde.

Wie wir sehen, hebt Scotus wirklich und energisch hervor, daß die erste Materie für und in sich selbst, abgesehen von der Form, bereits ein positives aktuelles Sein hat, das für sich allein von Gott realisierbar ist, allen Weltdingen, auch den geistigen, in gleicher Weise zugrunde liegt, infolgedessen alle Geschöpfe aus Materie und Form bestehen, die unter sich real verbunden sind. Daß all das klare Lehre des Doctor Subtilis ist, kann Stöckl ruhig eingeräumt werden.

II. Falsche Auffassung Stöckls und anderer Auktoren. Darlegung der wirklichen Ansicht des Scotus.

Nicht aber kann Stöckl und anderen zugestanden werden, daß nach der Ansicht unsers Scholastikers dadurch der Begriff der Materie in seiner Allgemeinheit objektiviert wird und hiermit auch die Formen, dann die Spezies, Genera und überhaupt die Universalien. Den Gedankengang des Scotus scheint Stöckl nicht richtig erfaßt und dargestellt zu haben. Letzterer erwähnt gar nicht, daß von Scotus als Analogie zu seiner Anschauung über das Verhältnis zwischen Materie und Form die Lehre von der

[1]) De rer. princ. qu. 8, art. 4, n. 28ss. (tom. 4, 380ss.); qu. 16, art. 1, n. 13 (tom. 4, 573a).

[2]) De rer. pr. qu. 7, art. 2, n. 25 (tom. 4, 358a).

Eucharistie angeführt wird. Wie bereits gesehen wurde, weist Scotus darauf hin, daß im Sakrament die Spezies von Brot und Wein, die doch an sich von ihrem Subjekt, nämlich der Brot- und Weinsubstanz, mehr abhängen, als die Materie von der Form, durch göttliche Kraft in sich selbst ohne tragendes Subjekt subsistieren. Nun aber handelt es sich in der Eucharistie nicht um allgemeine Begriffe, die durch göttliche Macht objektiviert und aktualisiert werden, sondern um ganz konkrete Einzeldinge. Eine individuelle konkrete Brotsubstanz wird in eine andere individuelle konkrete Substanz, nämlich in die des Leibes Christi, verwandelt und zwar derart, daß die individuellen konkreten Akzidentien der Brotsubstanz fortbestehen wie zuvor, obwohl die frühere Brotsubstanz gar nicht mehr vorhanden ist, und diese Akzidentien gar keine innere Beziehung zur neuen Leibessubstanz haben. Es ist für uns vollständig unvorstellbar, wie es möglich ist, daß unter dem, was nach der untrüglichen Aussage unserer Sinne Brot zu sein scheint, kein Brot mehr ist, sondern ein menschlicher Leib, der lebt, Glieder hat wie ein sichtbarer Leib, und doch aller Akzidentien, selbst der Quantität und Ausdehnung, entbehrt. Und doch lehrt uns der Glaube, daß dies der Fall ist, und die Vernunft vermag zu erkennen, daß hierin kein Widerspruch vorliegt. In gleicher Weise dürfen wir auch zugestehen, daß wenigstens durch die göttliche Allmacht Materie und Form für sich getrennt existieren können, sofern bewiesen werden kann, daß dies möglich ist, mag es uns noch so schwer fallen, uns hierüber eine Vorstellung zu machen. Scotus glaubt aber aus den oben angegebenen Gründen, daß die erste Materie schon in sich selbst positives aktuelles Sein habe und deshalb von Gott für sich allein geschaffen werden könne. Sein Gedankengang scheint somit folgender zu sein:

Gott bringt aus nichts eine individuelle konkrete Teilsubstanz oder Materie hervor, die weiter nichts ist als Materie oder als die passive Potenz, jede beliebige individuelle, konkrete substantielle Form als andere Teilsubstanz in sich aufzunehmen, etwa die eines individuell bestimmten Steines, Baumes, Tieres, Menschen, Engels, und mit ihr ein individuelles Kompositum zu bilden, einen individuell bestimmten Stein, Baum u. s. w. Auf gleiche Weise ent-

stehen die anderen Individuen, verschiedene Steine, Bäume u. s. w., die sich auflösen, andre ihres gleichen erzeugen, soweit dies überhaupt möglich ist. Durch Betrachtung und Vergleichung dieser Geschöpfe erkennt dann unser Verstand, daß in allen die nämliche einheitliche Materie bezw. Form, die nämliche Natur, wenn auch individuell bestimmt, vorhanden ist. So gewinnt er durch Abstraktion den Begriff einer allgemeinen Materie, einer allgemeinen Form, eines allgemeinen Kompositums oder einer allgemeinen Natur, z. B. den des Kompositums oder der Natur „Stein". Auf gleiche Weise gewinnt er die Gattungs- und Artbegriffe, kurz die Universalien. In der Wirklichkeit gibt es somit nur Individuen mit individuell oder numerisch bestimmter Materie, Form, Natur, Art und Gattung; der Verstand abstrahiert aus diesen Einzeldingen dasjenige, was gemeinsam ist und verleiht so dem Allgemeinen den Begriff der Allgemeinheit, gibt den allgemeinen Begriffen ihre eigentliche Form, den Charakter der Allgemeinheit. Daß dies und nur dies, nicht aber die Auffassung Stöckls, die Ansicht des Scotus zu sein scheint, wird sich aus der ganzen nachstehenden Abhandlung ergeben. Für jetzt unterliegt uns nur die Aufgabe zu beweisen, daß nach Scotus die dem Wesen nach allerdings einheitliche Materie nicht auch der Zahl nach in den Einzeldingen als eine existiert, daß es somit keine numerisch Eine Materie im Bereiche der realen, metaphysischen Ordnung gibt, daß vielmehr jedes Einzelding seine eigene Materie hat, die allerdings in allen Dingen die gleiche, d. h. die einwesentliche ist. Ferner, daß jedes Individuum seine nur ihm allein zukommende individuelle oder numerisch eine Form hat, die allerdings mit allen andern Formen derselben Art eines Wesens, die gleiche, aber nicht die nämliche ist. Endlich, daß Scotus den Begriff einer allgemeinen Materie und Form nur als etwas von den Individuen mit ihrer individuellen Materie und Form Abstrahiertes auffaßt. Mehr oder minder ausdrücklich und deutlich lehrt dies Scotus gerade auch in denjenigen Abschnitten und Schriften, in welchen er darlegt, daß die erste Materie aktuelles selbständiges Sein hat, das allen Geschöpfen in gleicher Weise zukommt.

III. Beweise für die angeführte Ansicht des Scotus betreffs der Einheit der Materie.

Werfen wir unsern ersten Blick auf die im Vorstehenden und speziell auch von Stöckl u. s. w. häufig zitierte Schrift: „De rerum principio", in welcher, wie wir gesehen haben, die dem Scotus eigene Auffassung bezüglich der Einheit der ersten Materie ganz besonders scharf zum Ausdruck kommt. Denn in dieser Schrift und nur in ihr lesen wir, daß die ganze Welt, die Engel mit einbegriffen, aus der ersten Materie entsteht, ähnlich wie ein Baum oder ein Organismus aus einem Samen.

Auf diesen Vergleich wird denn auch gewöhnlich hingewiesen zur Begründung des Satzes, daß Scotus Spinozist, Vorläufer des Spinoza, exzessiver Realist, Pantheist sei, z. B. von Hauréau (l. c. II/2, p. 197), Schwane[1]), de Wulf (l. c. p. 399). Letzterer schreibt deshalb, daß nach Scotus die Entwicklung der Dinge vom wenigst Bestimmten bis zum meist Bestimmten ein genetischer metaphysischer und kosmischer Prozeß sei (p. 400 s.); er hebt auch hervor, daß die erste Materie reale und numerische Einheit habe (p. 398 s.). — Indes Scotus liegt es ferne, einer pantheistischen Entwicklungstheorie das Wort zu reden. Der erwähnte Vergleich ist eben nur ein Vergleich, ein Gleichnis, und jedes Gleichnis hinkt. Scotus setzt ja die Entstehung der vollkommensten Wesen, der Engel, bereits an den Beginn der Welt, läßt sie unmittelbar aus Gottes Hand hervorgehen und einen Teil derselben alsbald von Gott abfallen. Er will somit nur sagen, daß allen Weltdingen ein einziges unbestimmtes, unvollkommenes Prinzip, nämlich die erste Materie, zugrunde liegt, wie den Gliedern eines Organismus ein Same. Tatsächlich wurde nach Scotus die erste Materie für sich allein gar nicht geschaffen. Gott schuf nach ihm vielmehr sofort die Hyle, d. h. die Materie, welche bereits Subjekt der Erzeugung und Korruption ist, somit bereits eine gewisse Form und Quantität hat[2]). Allerdings kann man die Schöpfung durch Gott betonen und trotzdem in panthei-

[1]) Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 1882, S. 81.

[2]) Qu. 8, art. 3, n. 15; art. 4, n. 31; art. 3, n. 20 (tom. 4, 382a, 373a, 375s.).

stischen Anschauungen befangen sein, und dies hat wohl de Wulf im Auge (l. c. p. 399, Note 2), wenn er von einer Analogie zwischen Scotus und dem Philosophen Günther im 19. Jahrhundert redet. Würde Scotus wirklich so lehren, wie de Wulf ihn lehren läßt, müßte er allerdings auch die Schöpfung preisgeben. Er lehrt aber nicht so. — Ebenso soll hervorgehoben werden, daß die Einzelwesen sich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen entwickeln. So zeigt sich im menschlichen Embryo zuerst die Gestalt und Lebeart einer Pflanze, dann die eines Tieres und später erst die eines Menschen. Damit ist aber nicht gemeint, daß die Form, wodurch die Materie des Embryos ein animal ist, eine real andere ist als diejenige, wodurch er Mensch ist. Ausdrücklich wird diese Anschauung verworfen [1]).

Hiermit ist zugleich gesagt, daß es in der konkreten Ordnung gar keine für sich bestehenden generischen und spezifischen Formen gebe, daß vielmehr in jedem Dinge der Zahl nach real nur eine Form und eine Materie vorhanden ist. In dieser mag allerdings eine Gattung und Art liegen, somit etwas Allgemeines, aber den Charakter der Allgemeinheit gibt ihnen erst der Verstand. Daß dem so ist, erhellt aus dem folgenden.

Es ist zwar auch von generischen und spezifischen Formen und Materien die Rede, aber zugleich auch von solchen, die nur numerisch verschieden sind [2]). Ausdrücklich wird bemerkt, daß die Materie der einzelnen Dinge nicht der Zahl nach eine ist, wie dies bei dem Samen eines Organismus der Fall ist; deshalb sind auch nicht alle Dinge der Zahl nach identisch wie die Glieder eines Leibes [3]). Unmittelbar nach diesen Worten fährt Scotus fort:

[1]) Qu. 10, art. 4, n. 26 (tom. 4, 454 a): Prius dicitur animal quam homo, quia in tali foetu novello ex embryone genito prius apparent opera vegetativae seu actus plantae quam animalis, et prius actus et opera animalis quam hominis, non quia alia sit forma, per quam est animal, et alia, per quam materia est homo, sed quia opera imperfecta, quae fiunt ab eadem forma, prius apparent quam opera perfecta.

[2]) Qu. 8, art. 4, n. 34 (tom. 4, 383 b): Secundum diversitatem formarum vel genere vel specie vel numero materiae diversitatem habent.

[3]) Qu. 8, art. 4, n. 29 (tom. 4, 381): Nec oportet dicere, quod omnia sint idem numero sicut membra unius corporis, quia illa materia non habet unitatem numeralem saltem actu signatam, sicut semen est unum numero.

„Daraus erhellt, daß die Welt gewissermaßen ein überaus schöner Baum ist, dessen Wurzel und Same die erste Materie ist" u. s. w. Es ergibt sich hieraus ganz klar, daß damit nur ein Bild gemeint ist. Jedes einzelne Weltding hat zwar ein und dieselbe Materie der Wesenheit nach, aber nicht der Zahl nach, während ein Baum auch der Zahl nach nur ein Ding ist, nur einen Samen hat. Auf die soeben zitierte Stelle weist auch Pluzanski[1]) hin und schließt daraus, daß nach Scotus die Einheit der Materie eine geringere ist als die numerische, daß sie nur eine Einheit ist wie die Einheit des Universalen. Auf diese Einheit des Universalen oder der Natur und Wesenheit (Quiddität) werden wir später ausführlich zu sprechen kommen[2]).

Hauréau (II/2 p. 198) zitiert für seine Auffassung des Scotus auch den Satz[3]): „Ergo materia prima est idem cum omni materia particulari." Gewiß, aber nicht in dem Sinne, daß jede Materie der Einzeldinge auch der Zahl nach die nämliche ist. Im Kontexte heißt es, daß bei jeder wahren affirmativen Aussage das Prädikat mit dem Subjekte identisch ist. Wie man deshalb sagen kann: Dieser Körper ist Körper, diese Seele ist Seele, so kann man auch sagen: Diese Materie ist Materie. Damit ist aber doch nicht behauptet, daß diese Materie oder die des Individuums auch der Zahl nach identisch ist mit der Materie überhaupt. Es kann sich nur um Homogeneität, um Einheit des Wesens handeln.

Ähnlich verhält es sich mit dem Hinweise Hauréaus auf die Worte: Omnia quae sunt, secundum modum sibi convenientem et possibilem unitatem appetunt . . . Unde appetitus unitatis ita intimus et essentialis et universalis est in omnibus, tam creaturis quam creatori, quod nullum est nec excogitari potest genus multitudinis aut divisionis sive distinctionis, quod ad unitatem aliquam non reducatur . . . Sic dicimus, quod diversa accidentia sunt unum subiecto, diversa numero sunt unum specie, diversa specie

[1]) Essai sur la philosophie de Duns Scot, Paris 1888, p. 253.

[2]) Aus dieser und aus vielen andern von Pluzanski gar nicht erwähnten Stellen stand für mich fest, daß Scotus die numerische Identität der Materie verwirft, bevor ich Pluzanski oder sonst einen Autor in die Hand nahm.

[3]) De rer. princ. qu. 8, art. 5, n. 38 (tom. 4, 386a).

sunt unum genere subalterno, diversa genere subalterno sunt unum genere generalissimo, diversa genere generalissimo sunt unum in ratione entis. Aus dem bloßen Anblick des Wortlauts erhellt schon, daß hier keine pantheistische Einigung gemeint ist. Es heißt ja, daß alles in seiner ihm möglichen und angemessenen Weise nach Einheit strebt, Schöpfer und Geschöpf, auch das der Zahl nach Verschiedene. Zudem befindet sich unsere Stelle im Eingang einer Quästion, in welcher dargelegt wird, daß die vernünftige Seele die wesentliche Form des Leibes ist, daß der Mensch somit aus zwei Prinzipien besteht, aus einem materialen und einem formalen. Hiermit ist gewiß keiner pantheistischen Vereinerleiung das Wort geredet; es wird außerdem in der nächst folgenden Quästion gelehrt, daß, während der Leib durch Zeugung entsteht, die vernünftige Seele unmittelbar von Gott geschaffen und dem Leibe eingegossen wird, daß im Gegensatze zum Leib diese Seele unsterblich ist [1]).

Noch an mehreren anderen Stellen unserer Schrift lehrt Scotus unzweideutig, daß die erste Materie in den singulären Dingen nicht der Zahl nach identisch ist. Das Gleiche gilt von der Form. Nur durch Abstraktion wird Materie und Form als Allgemeines gefunden. Es gibt auch keine allgemeine Zahl und Zeit; auch sie werden, wie die Universalien überhaupt, formell nur durch die Seele oder den betrachtenden Verstand gewonnen, wenn sie auch materiell in den Dingen begründet sind, oder in ihnen ein materielles Sein haben.

Scotus spricht von einer distinkten Erschaffung dieser oder jener materia prima und zwar gerade da, wo er erörtert, daß es eine Materie auch in den geistigen Dingen gibt [2]). — Die erste Materie ist in allen materiellen Dingen nicht eine mit realer und signierter (d. h. bestimmter, determinierter) Einheit, sondern nur eine, insofern sie als allgemeiner Begriff gefaßt wird, insofern sie eines Wesens in allen Dingen ist. So ist auch in allen Menschen

[1]) Übrigens steht unsere Stelle nicht an dem von Hauréau angegebenen Ort, sondern anderswo, nämlich qu. 9, n. 1 (tom. 4, 392). Cfr. n. 29, und qu. 10, n. 3—8 (tom. 4, 408a, 438ss.).

[2]) Qu. 7, art. 2, n. 33 (tom. 4, 362b).

der Mensch oder die Menschheit zwar demselben Wesen und Begriffe nach, aber trotzdem sind nicht alle Menschen mit realer Einheit nur ein Mensch [1]). Die Menschen sind eben real von einander unterschieden, die Einheit „Mensch", sofern „Mensch" etwas Allgemeines ausdrückt, bildet sich der Verstand, weil das Universale als Einheitliches nur im Verstande liegt [2]). Der Essenz, d. h. dem idealen Sein nach, unterliegt die erste Materie nicht der Zahl, wohl aber dem Sein, dem wirklich existierenden Sein nach; denn gemäß diesem Sein ist sie nicht in allen Dingen die nämliche [3]). Eine allgemeine Materie als Allgemeines gibt es somit nur in der idealen Ordnung; in der Wirklichkeit gibt es nur der Zahl nach verschiedene erste Materien. Ebenso verhält es sich mit der Form. Im wirklichen Sein gibt es nur einzelne Formen, den Charakter der Allgemeinheit erhalten sie, wie das Universale überhaupt, erst im betrachtenden Verstande [4]). Die Materie in ihrem esse essentiae, d. h. in ihrem rein idealen Sein ohne aktuelle Existenz, ist gar kein Subjekt, um aktuell irgend eine Form anzunehmen, d. h. sie kann nur eine ideale Form, eine Form im

[1]) Qu. 20, art. 1, n. 5 (tom. 4, 656a): Constat, quod materia prima non est una in omnibus rebus materialibus unitate reali et signata, qualem unitatem quaerimus in tempore, sed si est una in materialibus, est una unitate cuiusdam universalitatis et rationis, quia eadem est ratio materiae huius et illius, sicut eadem est ratio istius hominis et omnium hominum, non tamen reali unitate omnes homines sunt unus homo.

[2]) L. c. n. 1 (tom. 4, 654a): Dicimus, quod homines sunt realiter diversi, sed unitatem hominis, ut dicit quid universale, format sibi intellectus, quia universale sub ratione unitatis non est nisi in intellectu.

[3]) L. c. n. 5 (tom. 4, 656b): In materiam autem primam secundum suam essentiam non cadit numerus, sed solum in esse; secundum vero suum esse non est eadem materia omnium. Dazu qu. 9, art. 1, n. 3 (tom. 4, 393b): Materia habet triplex esse, scil. esse essentiae, quod est in determinato genere, inquantum est capacibilitas quaedam formarum, secundum quod a Deo per ideam est factibilis; unde secundum illud esse non est producta, sed respicit Deum, ut causam exemplarem. Aliud esse habet, in quantum est actu vere pars compositi, effectus Dei, aliquid extra et prope nihil. Cfr. qu. 8, art. 1, n. 1—5 (tom. 4, 365ss.).

[4]) Qu. 7, art. 2, n. 37 (tom. 4, 364a, am Ende der Erörterung, daß es auch in den geistigen Geschöpfen eine Materie gibt): Omnis forma, quae in intellectu recipitur, est singularis in essendo; universale enim non existit nisi in consideratione intellectus.

Denken, annehmen [1]). Eine allgemeine Natur, etwa ein allgemeines Lebewesen, ist für sich gar nicht realisierbar [2]).

Weil es überhaupt keine für sich selbst unabhängig von den Individuen bestehenden allgemeinen Dinge gibt, ist auch keine für sich allein existierende Zahl und Zeit möglich. Die Zahl ist nicht etwas Absolutes neben den gezählten Dingen. Sonst könnte ja Gott die Zahl von den gezählten Dingen trennen, die Dinge hätten keine numerische Unterscheidung mehr, und die Zahl könnte getrennt von den Dingen für sich selbst bestehen, was alles unmöglich ist [3]). Weitläufig wird untersucht, ob die Zeit ein reales Sein außerhalb unseres Geistes hat. Die Antwort lautet: Nein. Die Zeit gründet auf der Bewegung der Dinge, hat aber ihr formelles Wesen nur von der Seele, da das Vorher und Nachher in den Dingen nur von der Seele gefunden wird. Jedoch ist sie in den Dingen begründet als Maß der Bewegung, sie ist darin materiell. Mit der Zeit verhält es sich wie mit jedem anderen Allgemeinen: ihre Realität liegt in den Dingen, ihr formelles Wesen jedoch hat sie von der Seele und in der Seele und zwar durch den abstrahierenden Verstand [4]).

Wie bereits oben bemerkt wurde, betont Scotus namentlich auch in den beiden Sentenzenkommentaren, daß die Materie eine real von der Form unterschiedene positive Entität hat und deshalb wenigstens durch die göttliche Allmacht ohne Form existieren kann. Es wird aber in keiner Weise angedeutet, daß hiermit die Materie, dann die Form und folgerichtig die Univer-

---

[1]) Qu. 8, art. 6, n. 44 (tom. 4, 389 b): Materia secundum esse essentiae sine actuali existentia non est subiectum actu alicuius formae.

[2]) Qu. 8, art. 5, n. 39 (tom. 4, 386 a): Si natura animalis, ut est natura generis praecise, esset factibilis in se etc.

[3]) Qu. 16, art. 2, n. 28 (tom. 4, 582 b).

[4]) Qu. 18, art. 2, n. 6, 26 et 32 (tom. 4, 617 b, 629 a, 632 b): Satis patet, quod tempus et numerus quantum ad suam realitatem sunt extra animam sicut numerus motus et sicut lapides numerati, sed sunt in anima et ab anima quantum ad suam rationem formalem. — Tempus secundum rationem suam formalem est in anima et ab ea, ut sic dicatur, quod tempus partim est in re et partim in anima, scil. secundum rationem formalem. — Sic patet, quod tempus esse materiale habet in re, formale vero ab anima et in anima. Et haec est natura universalis, cuius realitas est in re, sed ratio formalis ab intellectu abstrahente.

salien, in ihrer Allgemeinheit objektiviert werden. Vielmehr wird auch hier in mannigfacher Weise ausgesprochen, daß Scotus nur eine individuelle konkrete Materie und Form im Auge hat, und daß er gar nicht gesonnen ist, die Universalien zu objektivieren.

Auch in dem größeren Sentenzenkommentar vergleicht Scotus das Verhältnis von Materie und Form mit dem von Akzidens und Substanz in der Eucharistie, und zwar gerade bei Begründung des Satzes, daß vermöge der Allmacht Gottes die Materie getrennt von der Form existieren könne. Er schreibt nämlich: Wie dem Akzidens nach der Verwandlung der Brotsubstanz kein anderes Sein mitgeteilt wird, wie es vielmehr dasselbe Sein beibehält, das es vor der Wandlung hatte, wo es aktuell das Brot informierte, so würde auch bei der allenfallsigen Trennung der Materie von der Form der Materie kein anderes Sein mitgeteilt werden, als dasjenige, das sie bereits hat, so lange sie unter der Form ist [1]). Es wird zugleich der Einwand zurückgewiesen, daß dann die von der Materie getrennten Formen der körperlichen Dinge geistig und intellektuell wären. Es wird ja auch die in der Eucharistie getrennt für sich bestehende Quantität des Brotes nicht geistig und intellektuell, sondern bleibt, was sie zuvor war, als sie dem Brot als ihrem Subjekt inhärierte [2]). Gleicherweise in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar [3]).

An unserer Stelle wird in beiden Kommentaren die Existenz der allenfalls für sich allein bestehenden ersten Materie mit der des Engels, also mit der eines konkreten individuellen Wesens, verglichen. Scotus fragt nämlich: Wo wäre denn diese von der Form getrennte Materie? Die Antwort lautet: Ich sage: wie der Engel, der keine Quantität hat, im Raume definitiv ist, nicht aber zirkumskriptiv, vorausgesetzt, daß er überhaupt im Universum ist, und wie er, wenn er sich außerhalb des Universums befände, wo es keinen Ort gibt, daselbst nicht definitiv am Orte wäre, so wäre auch die Materie, sofern sie im Universum ohne Form wäre, irgendwo definitiv; wenn dies aber außerhalb des Universums ge-

[1]) Ox. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 9 (tom. 12, 604 b).

[2]) L. c. n. 10 (tom. 12, 605).

[3]) Cfr. Report. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 11—12 (tom. 23, 19 bs).

schähe, so wäre sie nirgends örtlich oder definitiv, und doch wäre sie eine gewisse absolute Natur [1]).

In den genannten Kommentaren wird zwar ebenfalls gelehrt, daß es nicht zwei erste Materien gibt, die unter sich verschiedenen Wesens sind, sondern daß diese Materie an sich in jedem beliebigen Dinge desselben Wesens ist [2]). Es wird aber andererseits auch wiederholt darauf hingewiesen, daß die Materie nicht der Zahl nach in allen Dingen die nämliche ist. Zur Erklärung der Transsubstantiation sagte Aegidius: Die Materie als Wesenheit ist nach Aristoteles ganz und gar indistinkt; deshalb wirkt auch Gott auf sie als ganz indistinkte ein. Wie Gott eine zerstörte Form als numerisch dieselbe in die ihr eigene Materie zurückführen kann, so kann er auch die nämliche Form in jede beliebige Materie einführen. Somit kann Gott machen, daß jede beliebige Form in jeder beliebigen Materie ist. Deshalb kann er auch bewirken, daß die Form des Leibes Christi in der Materie des Brotes ist, und somit jene Materie diese Materie wird und Form. — Diese Argumentation ist jedoch falsch. Scotus wendet sich zunächst gegen den Satz, daß die Materie ihrer Wesenheit nach ganz und gar indistinkt ist. Entweder ist dies zu verstehen der Zahl nach, nämlich so, daß jede Materie als Wesenheit (ut est quid) für jedes Ding ganz und gar die nämliche ist, oder es ist zu verstehen, daß sie indistinkt ist dem Begriffe nach, daß sie als Wesenheit zu einem Begriffe gehört (vel intelligitur indistincta secundum rationem, hoc est, ut est quid, est unius rationis). Der erste Fall ist völlig unmöglich, weil gegen Aristoteles und gegen die natürliche Vernunft. Er ist gegen Aristoteles, der da sagt: Wie die principiata andere sind, so auch diejenigen Prinzipien, die per se solche sind, und zwar nach Gattung, Spezies und Zahl. Derselbe will auch ausdrücklich, daß meine Materie und die deinige, die per se Prinzipien sind, der Zahl nach andere sind. Im Korrumpierten und dem daraus Erzeugten ist zwar die Materie der Zahl nach die nämliche, nicht aber in zwei gleichzeitig erzeugten Dingen, weil sonst auch Zeugung und Korruption

[1]) Ox. l. c. n. 5 (tom. 12, 577 b). Rep. l. c. n. 7 (tom. 23, 17 b).
[2]) Ox. l. 2, dist. 14, qu. 1, n. 2 et 4 (tom. 12, 642 a, 647 a).

ebensowenig eine Materie verlangen würden als verschiedene Dinge, die zugleich existieren. Wenn die nämliche Materie in gleichzeitig existierenden Dingen, z. B. in Luft und Feuer, wäre, dann wäre gar keine korruptive Veränderung dazu nötig, daß die Materie unter einer andern Form sein kann. Zudem ist die Materie der Natur nach früher als die Form, also wird sie schon in sich selbst und nicht erst durch die Form unterschieden. Wenn die Materie in sich identisch ist mit anderen Materien, kann sie auch nicht verschieden werden durch andere Formen. Wenn somit die Materie numerisch identisch ist, wird sie konträre und inkompossibele Formen annehmen können, z. B. Luft und Feuer, und dann würde folgen, daß der Zeugende zeugen könnte, ohne daß er etwas korrumpiert. Es könnte auch die nämliche Materie zugleich unter der Form des Menschen und Esels sein, und so kämen zwei substantiale Formen in Widerstreit miteinander, indem sie gleichzeitig die nämliche Materie perfizieren würden. Zudem führt bei genannter Annahme die Ansicht des Aegidius gar nicht zum gewünschten Ziele. Sie hält ja fest, daß Gott die Form des Leibes in die Materie des Brotes einführen kann. Wenn aber ein und dieselbe Materie schon die Form des Leibes hat, kann sie dieselbe gar nicht mehr erhalten, weil sie dieselbe bereits hat u. s. w. [1]). Ebenso in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar. Auch hier lesen wir, daß es keinen Widerspruch in sich schließe, wenn man Materie ohne Form für möglich halte, da das Frühere an sich ohne das Spätere sein kann [2]). In gleicher Weise, daß die Materie in allen Dingen das nämliche Wesen hat. Es wird aber auch hinzugefügt, daß die Materie nicht bloß nach Gattung und Art, sondern auch der Zahl nach verschieden ist, weshalb meine und deine Materie verschieden sind, und Aegidius im Unrecht ist mit der Annahme, daß die Materie ganz und gar indistinkt sei [3]).

Daß meine und deine Materie und überhaupt die der Einzeldinge verschieden, numerisch verschieden, ist, sagt Scotus im

[1]) Ox. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 17ss. (tom. 17, 378s.).

[2]) Rep. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 12 (tom. 24, 119a).

[3]) L. c. n. 15, 121: Cuiuslibet individui est alia et alia materia, licet sint eiusdem rationis, quia alia tua, alia mea materia est.

Hinblick auf Aristoteles auch in Ox. l. 2. dist. 3, qu. 5, n. 3 (tom. 12, 125a), und zwar gerade bei der Darlegung der ihm eigenen Ansicht betreffs des Individuationsprinzipes, somit in einer über seinen „Formalismus" expresse handelnden Quästion. Dies sei deshalb bemerkt, weil, wie wir später sehen werden, Stöckl gerade aus der scotistischen Lehre über die Einheit der Materie folgert, daß auch seine Anschauungen über die Formalitäten zum exzessiven Realismus führen müssen. Dies wäre allerdings der Fall, wenn Scotus auch die individuelle oder numerische Einheit der ersten Materie in allen Einzeldingen festhalten würde. Daß dem aber nicht so ist, ergibt sich noch weiter aus den folgenden Stellen der Sentenzenkommentare, in welchen gerade auch der Formalismus zum wenigsten berührt und vorausgesetzt wird.

Bei Erörterung des Themas, ob auch die Materie (nicht bloß die Form) zur Quidität eines Dinges gehört, bemerkt Scotus, daß er zwischen res und realitas unterscheide: er setzt also seinen Formalismus voraus[1]); aber gerade in dieser Quästion heißt es (n. 7 s., 758): Dem Wesen der Materie an sich widerstreitet es nicht, verschiedenen Materien in verschiedenen Individuen gemeinsam zu sein, wie es auch dem Wesen der Form nicht widerspricht, verschiedenen Formen in verschiedenen Individuen gemeinsam zu sein. Deshalb kann von dieser Materie des Feuers und von jener ein gemeinsamer Begriff von Materie abstrahiert werden, wie aus dieser und jener Form ein gemeinsamer Begriff von Form[2]). Aus der so abstrahierten Materie und Form wird ein abstrahiertes allgemeines Kompositum an sich, weil aus beiden aus sich selbst eines wird. Ursachen und Wirkungen entsprechen nämlich einander; aus allgemeinen Ursachen, d. h. aus einer allgemeinen Materie und Form, die durch Abstraktion gewonnen werden, entsteht auch eine allgemeine Wirkung, d. h. ein allgemeines Kompositum, d. h. die Quidität eines Dinges, hingegen

[1]) Ox. l. 3, dist. 22, n. 5 (tom. 14, 757a).

[2]) Igitur ab hac materia ignis et ab illa potest abstrahi communis ratio materiae, sicut ex hac forma et illa communis ratio formae; sed ex forma et materia sic abstracta fit compositum per se abstractum in genere, quia fit ex eis per se unum, quia haec potentia et ille actus in communi, sicut haec materia et haec forma, quia haec potentia et hic actus in speciali faciunt unum hoc signatum etc.

aus numerischen oder individuellen Ursachen, d. h. aus dieser Materie und dieser Form, entsteht auch ein numerisches oder individuelles Kompositum [1]). Wie aus der Verbindung dieser Materie mit dieser Form endgültig dieses Individuum entsteht, so resultiert aus der gemeinsamen Materie und der gemeinsamen Form die gemeinsame Quidität. Eine singuläre Einheit zu bilden, kommt dieser Materie und dieser Form zu oder jener Materie und jener Form, hingegen eine allgemeine Einheit oder Quidität einer allgemeinen Materie und allgemeinen Form [2]). Hierbei ist zugleich gesagt, daß das Individuationsprinzip in dieser singulären oder numerisch einen Materie und in dieser singulären oder numerisch einen Form besteht, die in ihrer Zusammensetzung dieses individuelle Kompositum, etwa diesen Stein, ausmachen. — Ähnliches lesen wir noch an mehreren anderen Stellen unserer Quästion [3]) und namentlich auch in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar [4]). — Einige andere hieher passende Stellen sollen später in einem anderen Zusammenhange erwähnt werden.

Auch in andern Schriften, die von Stöckl gar nicht zitiert werden, wie in den „Quaestiones Quodlibetales", wird in Anlehnung an Aristoteles wiederholt bemerkt, daß meine und deine Materie nicht identisch ist, obwohl sie dem Wesen nach die nämliche ist; verschiedene Einzeldinge verlangen eben auch verschiedene Prinzipien. Auch hier wird der oben zitierte Satz des Aegidius ver-

[1]) L. c. Causae et effectus proportionantur, si genere, genere, si numero, numero; . . . igitur sicut illud est unum compositum in genere, sic habebit causas componentes in genere, sicut materiam et formam in communi, et illa duo sicut includuntur in quiditate, sic et in unitate.

[2]) L. c. n. 8, 758b: Sicut ex hac materia contracta cum hac forma fit hoc individuum ultimate, ita ex materia communi et forma communi resultat quiditas communis. Cuius probatio est, quia facere per se unum in singulari convenit huic materiae et huic formae, et illi materiae et illi formae; igitur hoc convenit eis per aliquid commune, cui primo convenit facere per se unum cum alio, et haec est materia in communi et forma in communi.

[3]) Cfr. n. 14—15, p. 764s.

[4]) Cfr. Rep. l. 3, dist. 22, n. 12ss. (tom. 23, 426ss.) Diese Quästion rührt allerdings nicht mehr von der Hand des Scotus selbst her, sondern wurde von einem seiner Schüler im engsten Anschluß an den größeren Kommentar zusammengestellt.

worfen, daß die erste Materie ganz und gar indistinkt ist [1]). Es ist die Rede von einer causa materialis et formalis, welche unitatem et distinctionem specificam et numeralem haben, wie auch von einer materialitas generaliter, und es wird hinzugefügt, daß die Universalität keinem Dinge zukommt als im Intellekt. All das, obwohl Scotus auch hier seine Individuationslehre vorträgt [2]).

Diese Individuationslehre und seinen Formalismus bringt Scotus auch noch in anderen Schriften zum Ausdruck, lehrt aber dessen ungeachtet in mannigfacher Weise, daß die Materie und Form der Einzeldinge numerisch nicht identisch ist. In den „Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis" legt er außerdem noch in einer eigenen Quästion dar, daß die Materie für sich, abgesehen von der Form, ein Sein sei, positive Entität habe, nicht bloß ein ens in potentia; denn nur dasjenige kann etwas anderes (die Form) aufnehmen, das eine positive Entität ist [3]). Es wird aber auch bald darauf hervorgehoben, daß Materie und Form nicht per se, sondern nur in und mit dem Kompositum erzeugt werden [4]). Bei Untersuchung der Frage, ob in den materiellen Dingen die Materie ein Teil der Quidität des Dinges sei, oder ob die Form allein diese Quidität ausmache, wird wiederholt auf den scharfen Unterschied zwischen individueller und allgemeiner Form und Materie hingewiesen. Weil Ursache und Wirkung immer einander proportioniert sind, hat das Einzelne auch singuläre Ursachen, hingegen das Allgemeine universale; die Materie und Form, im allgemeinen betrachtet, bilden die Bestandteile eines Kompositums im allgemeinen genommen [5]). Sofern die Materie Existenz hat und Prinzip des existierenden Dinges ist, ist sie kein Teil der Quidität desselben; denn als existierend schließt die Materie auch die Individualität in sich; aber weder Existenz noch Individualität ist in der Materie ent-

[1]) Quodl. qu. 10, n. 9s. (tom. 25, 413s.); qu. 2, n. 7 (tom. 25, 64a).
[2]) Qu. 2, n. 6—7 (tom. 25, 63s.).
[3]) Lib. 7, qu. 5 (tom. 7, 366ss.).
[4]) Qu. 8—10 (tom. 7, 376ss.).
[5]) Lib. 7, qu. 16, n. 3 (tom. 7, 444a).

halten, sofern sie Teil der Spezies ist; denn die Spezies abstrahiert von beiden [1]). Die Materie ist ja nur insofern ein Teil der Quidität eines Dinges, als sie von der Vernunft betrachtet wird [2]). Wohl aber hat die Quidität oder Natur eines körperlichen Wesens, wenn sie im Einzelding individualisiert wird, z. B. im Stein, auch ihre singuläre Materie und ihre singuläre Form [3]).

Ähnliches lesen wir wiederholt in der langen Abhandlung „In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio". In l. 7, summa 2, c. 7 wird der Satz bewiesen: Form und Materie werden oder entstehen nicht für sich selbst, sondern es entsteht nur das aus beiden gebildete Kompositum. Mehrmals wird bemerkt, daß Materie und Form nicht an sich entstehen, sondern nur per accidens in und mit dem singulären Kompositum entstehen oder erzeugt werden. Dasselbe gilt von der Spezies. Die allgemeine Spezies hat zwar ihre Wesenheit primär in und aus sich selbst, beide werden aber nur per accidens erzeugt, nämlich zugleich mit dem Einzelnen, dem die Erzeugung an sich zukommt. Wenn Sokrates erzeugt wird, wird damit nicht auch an sich, sondern nur per accidens der Mensch und das Wesen des Menschen erzeugt. [4]). — Von materia individualis

[1]) L. c. n. 4, p. 444b s.: Quod autem consequitur existentiam, communiter non pertinet ad quid ... nec materia, ut est principium huius, est pars quiditatis; nam ut sic includit materia et indivisionem et existentiam, quorum neutrum includitur in materia, ut est pars speciei, sed abstrahit ab utroque. — N. 8, p. 447b: Et dico, quod materia non impedit identitatem habentis quod quid est ad suum proprium quod quid est, sed habens materiam individualem non est idem cum quod quid est speciei, et hoc propter materiam individualem, quae non includitur in specie.

[2]) N. 8, p. 448b.

[3]) Qu. 14, n. 5 (tom. 7, 433a): Nihil est in natura singulari lapidis nisi materia singularis et forma singularis lapidis.

[4]) N. 60 (tom. 6, 201a): Materia non fit nec est eius generatio nisi per accidens; haec enim, scil. forma et quod quid est, id quod fit in alio, scil. in materia et in aliquo composito singulari, cuius est per se generatio et hoc aut ab arte aut a natura aut a potestate, id est a quocunque, agente generaliter. Notandum, quod forma, quae est pars rei, non generatur nisi per accidens, propter rationem dictam; ipsa autem species universalis et suum quod quid est (nam species habet quod quid est per se primo) non generatur nisi per accidens, scilicet ad generationem singularium, quorum est per se generatio ex primo huius; generato enim Socrate non per se

wie auch von materia specifica, welch letztere, wie das Universale überhaupt, durch Abstraktion von dem Einzelnen gewonnen wird und zur Quidität der materiellen Dinge gehört, ist auch in der Schrift „De anima“ die Rede. Zugleich aber auch von dem Individuationsprinzip [1]).

generatur homo et quod quid est hominis, sed per accidens; ideo dicit Philosophus, quod nec fit species nec forma sensibilis nec etiam quod quid erat esse.

[1]) Qu. 22, n. 3 (tom. 3, 629a).

Zweites Kapitel.

Die Lehre des Duns Scotus über die Formalitäten in ihrem Verhältnis zu den Universalien.

A. Die Darlegung Stöckls.

Wie oben gezeigt wurde, führt Stöckl die Lehre des Duns Scotus betreffs der ersten Materie vor und knüpft daran die Schlußfolgerung: „Der exzessive Realismus droht nach seinem vollen Inhalte in das System des Duns Scotus hereinzutreten." Hierauf fährt er fort (S. 798): „Untersuchen wir daher, um uns über den Stand der Sache zu vergewissern, die Art und Weise, wie Duns Scotus das Allgemeine, das Universale, auffaßt. Im allgemeinen Begriffe, lehrt Duns Scotus, denken wir das Wesen oder die Natur bestimmter Dinge; die Natur dieser Dinge bildet den Inhalt des allgemeinen Begriffes. Nun hat man behauptet, daß jede Natur in der objektiven Wirklichkeit nur individuell sein könne, mit andern Worten: daß es in der objektiven Wirklichkeit nur individuelle Dinge geben könne, keine allgemeine Natur. Die Eigenschaft der Allgemeinheit erhalte jener Begriff, in welchem wir die Naturen der Dinge denken, erst von unserm Verstande. Aber das ist ganz unrichtig. Würde es in der objektiven Wirklichkeit keine allgemeinen Naturen, sondern nur Individuen geben, dann würden wir in Wahrheit von jedem Einzelnen nur aussagen können, daß es dieses Einzelne wäre; es gäbe keinen einheitlichen, gemeinsamen Maßstab, nach welchem besondere Dinge beurteilt werden könnten; es würde kein (S. 799) Individuum von dem andern mehr oder weniger verschieden sein, weil der numerische Unterschied allein eine Bedeutung hätte. Nein, der Verstand bildet nicht die

allgemeinen Naturen der Dinge; er findet dieselben schon vor. Die allgemeinen Naturen würden sein, wenn auch der Verstand nicht wäre, welcher sie denkt. Das Feuer würde seiner allgemeinen Natur nach brennen, die Individuen würden sich in dem Kreise ihrer Art nach der natürlichen Weise erzeugen, wenn auch der Verstand alles dieses nicht dächte. Die allgemeinen Naturen werden konstituiert durch die Einheit der generischen und spezifischen Form, und diese Formen bieten sich dem Verstande als in der Natur selbst liegende Objekte dar, die von seinem Denken unabhängig sind."

„Aber wie hat man sich nun diese allgemeinen Naturen zu denken? — Indem Duns Scotus die allgemeine Natur von der Individualität unterscheidet, unterscheidet er damit zugleich auch zwischen einer doppelten Einheit in den Dingen, zwischen der numerischen Einheit und zwischen der Wesens- oder Natureinheit. Die numerische oder individuelle Einheit der Dinge ist zwar diejenige Einheit, welche unserer Erkenntnis am nächsten liegt, aber sie kann nicht die einzige sein. Außer derselben müssen wir in dem Individuum noch eine andere Einheit annehmen, welche der individuellen Einheit vorausgeht und von ihr verschieden ist; und das ist die Natureinheit des Dinges. Jedes Ding ist nämlich als Individuum eine Einheit; aber auch die allgemeine Natur, welche in dem Individuum als individualisiert sich darstellt, ist als solche eine in sich geschlossene Einheit, welche nicht mit der individuellen Einheit verwechselt werden darf. Letztere kann (S. 800) erst auf die erstere folgen. Würden wir diese beiden Einheiten in den Dingen nicht unterscheiden, dann könnten wir auch keinen Unterschied setzen zwischen der allgemeinen Natur und dem Individuum; wir würden bei dem Individuum allein stehen bleiben müssen, was, wie bereits nachgewiesen worden, nicht zulässig ist. Beide Einheiten unterscheiden sich nun aber dadurch von einander, daß die individuelle oder numerische Einheit die höchste und strengste Einheit ist, die Einheit der Natur dagegen als eine geringere gefaßt werden muß. Das Individuum ist als solches in dem Grade eines, daß es als Individuum schlechterdings inkommunikabel, also ganz in sich abgeschlossen ist. Die allgemeine Natur dagegen ist in der Weise eine Einheit, daß es ihr

ungeachtet ihrer Einheit nicht widerstreitet, in einer Mehrheit von Individuen individuell wirklich zu sein. Sie ist in ihrem Fürsichsein eine in sich geschlossene Einheit, weil sie sich gegen jede andere Natur abschließt; aber sie ist doch nicht ganz und gar inkommunikabel wie die individuelle Einheit, weil die allgemeine Natur mitteilbar ist an eine Mehrheit von Individuen, indem es ihr durchaus nicht widerstreitet, als ein und dieselbe Natur in mehreren Individuen individuell wirklich zu sein."

§ 215, S. 800ff. „Dieses vorausgesetzt läßt sich nun die oben gestellte Frage, wie wir die allgemeinen Naturen der Dinge aufzufassen haben, leicht beantworten. Die allgemeine Natur erscheint in der objektiven Wirklichkeit als individualisiert in den besonderen individuellen Dingen; unser Verstand dagegen faßt sie als allgemein auf. Für sich selbst also verhält sie sich ganz indifferent zu jener Besonderheit und zu dieser Allgemeinheit. An und für sich ist sie weder partikulär noch universell; sie ist nur das, was sie ist, — nichts weiter; aber es liegt in ihr die Möglichkeit, einerseits in der objektiven Wirklichkeit als individualisiert aufzutreten in den Individuen, und andererseits von dem Verstande als etwas Allgemeines gedacht zu werden. Als die bestimmte Natur, welche sie ist, geht sie also aller Besonderheit im Bereiche des Wirklichen und aller Allgemeinheit im Reiche des Denkens voraus; sie kann beide Formen, die Form der Besonderheit in der Objektivität und die Form der Allgemeinheit im Denken annehmen; aber an und für sich kommt ihr keine von beiden Formen zu; sie ist früher (S. 801) als diese beiden Formen, und insofern sie früher ist, widerstreitet es ihr in ihrem Ansichsein nicht, ohne die eine und ohne die andere Form zu sein. In diesem ihrem Ansichsein, in welchem sie sich indifferent verhält zur Allgemeinheit und Besonderheit, ist sie das eigentliche Objekt, auf welches der allgemeine Begriff geht, und bildet den Inhalt des letzteren."

„Fassen wir nun diese Bestimmungen näher ins Auge, so sehen wir leicht, daß Duns Scotus die allgemeine Natur in der Wirklichkeit nicht als ein universale actu aufzufassen gewillt ist. Das der Wirklichkeit nach Allgemeine ist als solches erst durch das Denken bedingt. Würden die allgemeinen Naturen in der

objektiven Wirklichkeit als actu universalia aufgefaßt werden, dann würde die Natureinheit nicht mehr geringer sein als die individuelle Einheit; ja (S. 802) beide Einheiten würden ineinander aufgehen, und zwischen den Individuen würde kein substantieller Unterschied mehr stattfinden: ein und dieselbe Natur der Zahl nach müßte von mehreren Individuen prädiziert werden, was unstatthaft ist. Eine solche reale und aktuelle Allgemeinheit treffen wir bloß in Gott, in welchem die den drei Personen gemeinsame göttliche Natur zugleich auch singulär ist, und daher ganz in jeder der drei Personen subsistiert. Im Bereiche der geschöpflichen Dinge dagegen fällt die Natureinheit nirgends mit der individuellen Einheit zusammen, und deshalb darf hier auch die allgemeine Natur nicht als eine actu universale Natur gefaßt werden, sondern nur als eine gemeinsame (natura communis), oder vielmehr als eine solche, welche als eine in sich bestimmte und aller Individualität vorausgehende Natur die Möglichkeit in sich schließt, in mehreren Individuen zu sein, und wenn sie in einem Individuum individualisiert ist, ohne Widerspruch auch in einem andern Individuum individualisiert sein kann. Eine reale Allgemeinheit, ein actu universale, kann es in der Wirklichkeit nicht geben."

„Es läßt sich nicht verkennen, daß Duns Scotus mit diesen Bestimmungen es darauf absieht, den exzessiven Realismus, welcher unstreitig in seinem Systeme angelegt ist, abzuwenden und so das Äußerste zu vermeiden. Die objektive Wirklichkeit der allgemeinen Naturen hält er fest und muß sie festhalten, weil er sonst mit dem Begriffe einer allgemeinen und einheitlichen Materie, welche allen Dingen als gemeinsames Substrat zugrunde liegt, gar nicht mehr zurecht kommen könnte. Die allgemeine Materie muß zuerst durch allgemeine Formen determiniert werden, bevor sie zur individuellen Bestimmtheit in den Individuen emporsteigen kann. Denn die Gattung geht der Art und diese dem Individuum voraus, letzteres ist ohne die Voraussetzung der beiden ersteren nicht möglich. Dennoch aber will er die allgemeinen Naturen in der objektiven Wirklichkeit nicht als actu allgemein gelten lassen, wie solches die älteren exzessiven Realisten getan hatten. Die selbständige Realität des Individuums soll aufrecht

erhalten, das Individuum soll nicht zu einer bloßen Erscheinungsweise des Allgemeinen herabgesetzt werden, sein eigenes Sein und Fürsichsein (S. 803) soll ihm unverkümmert bleiben. Darum teilt Duns Scotus den allgemeinen Naturen zwar eine eigene Einheit zu, unterschieden von der Einheit der Individuen, aber er erklärt jene Einheit für eine geringere als die individuelle Einheit und bestimmt sie dahin, daß sie zugleich die Möglichkeit der Pluralität einschließe, insofern die allgemeine Natur ohne Widerspruch in mehreren Individuen wirklich, mehreren Individuen gemeinsam sein kann. Nur in dem Individuum kann zwar die allgemeine Natur wirklich sein; aber wenn sie in dem einen Individuum wirklich ist, so hört sie deshalb nicht auf, auch in den andern Individuen wirklich sein zu können. So ist die allgemeine Natur in ihrer Priorität vor den Individuen gewahrt, aber doch zugleich gesagt, daß sie nicht als allgemein wirklich sei, sondern ihre Wirklichkeit tatsächlich nur in den Individuen habe und haben könne, woraus wiederum folgt, daß die Individuen keineswegs in der Einheit des allgemeinen Seins untergehen, sondern als für sich seiende Wesen stehen bleiben. So sucht Duns Scotus die Tragweite des exzessiv-realistischen Prinzips abzuschwächen und einen Mittelweg zu finden, um beide, das Allgemeine und Einzelne, ohne gegenseitige Beeinträchtigung des einen durch das andere, miteinander zu versöhnen. Ob ihm dieses gelungen sei, ist allerdings fraglich. Wenn, wie Duns Scotus sich ausdrückt, die einheitliche, allgemeine Materie in einem kontinuierlichen Fortgange durch das Hinzutreten der Formen immer mehr zur Bestimmtheit kontrahiert wird, bis sie endlich im Individuum zur höchsten Bestimmtheit gelangt, dann wurzelt ja zuletzt doch alles Individuelle in einer realen Allgemeinheit, nämlich in der allgemeinen Materie, und es ist dann nicht abzusehen, warum denn die reale Allgemeinheit in ihrer vollen Bedeutung bloß auf die Materie beschränkt bleiben, bei den allgemeinen Naturen aber, welche durch die Verbindung der allgemeinen Formen mit der Materie entstehen, in der Weise abgeschwächt werden solle, wie es im scotistischen Systeme geschieht. Wie dem auch immer sei: soviel steht fest, daß die scotistische Lehre vom Allgemeinen eine gefährliche Annäherung an die Theorie des exzessiven Realismus

in sich schließt, wenn sie auch gleichwohl mit diesem nicht in eins zusammengeworfen werden kann."

In § 216, S. 803ff. bespricht dann Stöckl die Ansicht des Scotus über das Prinzip der Individuation. Er faßt dieselbe in die Worte zusammen (S. 805f.): „Daraus sehen wir, daß nach der scotistischen Lehre die Individualität nicht von der Materie, sondern von der Form kommt, und daß es in der Stufenleiter der Formen die letzte Form ist, welche als das Prinzip der Individuation bezeichnet werden muß. Diese letzte Form ist jedoch nicht aufzufassen als eine Sache (res), welche zur Spezies als zur andern Sache (res) hinzukommt, sondern nur als eine Realität, welche zur Realität der Spezies hinzutritt. Sie ist also die letzte formale Realität des Dinges. Diese letzte Realität gibt dem Dinge seine individuelle Bestimmtheit und kontrahiert es zur Individualität, ‚ad esse hanc rem'. Sie schlägt nicht in die (S. 806) Quiddität des Dinges ein, sie gibt demselben keine quidditative Bestimmtheit, sondern sie bewirkt bloß, daß das quidditativ schon bestimmte Wesen dieses individuelle Wesen sei und kein anderes. Die Schüler Duns Scots haben dieselbe ganz treffend mit dem Ausdrucke ‚Häcceität' bezeichnet, und daher die scotistische Lehre dahin formuliert, daß das Prinzip der Individuation die Häcceität sei."

„So haben wir uns denn den Fortgang des Seins von der reinen Unbestimmtheit der Materie zur höchsten Bestimmtheit im Individuum in folgender Weise zu denken: Zuerst wird die Materie durch die allgemeinsten generischen Formen zu den allgemeinsten Gattungen bestimmt und differenziert. Dann werden diese Gattungen im kontinuierlichen Fortgange wieder durch die spezifischen Differenzen weiter bestimmt und kontrahiert bis herab zu den letzten Arten. Zu den Individuen endlich werden diese Spezies kontrahiert durch die letzte formale Realität, durch die Häcceität. Die allgemeine menschliche (S. 807) Natur z. B. wird durch die Sokratität oder Platonität, welche sich zu der Natur wie die letzte Form verhält, zu Sokrates und Plato. Und so im übrigen."

„Halten wir nun diese Grundsätze fest, so ergibt sich hieraus von selbst, in welchem Verhältnisse das Allgemeine zum Besonderen, die allgemeine (spezifische) Natur zur Individualität in

den Dingen steht. Zwischen beiden muß nämlich ein Unterschied obwalten, und dieser Unterschied kann nicht ein bloß gedachter sein; denn die allgemeine Natur ist der Individualität vorausgesetzt, und wird eben durch die individuelle Differenz, insofern sie sich zu ihr als letzte Form verhält, zum Individuum kontrahiert. Der Unterschied zwischen beiden ist somit in der Sache selbst gegeben, es ist zwischen beiden ein Unterschied a parte rei anzunehmen, weil der Sache selbst nach das eine nicht das andere ist. Allein dieser Unterschied ist doch nicht ein eigentlich realer, d. i. ein Unterschied wie zwischen Sache und Sache (res et res), weil eben die individuelle Form nicht eine andere Sache (res) ist als die spezifische, sondern nur als eine andere Realität betrachtet werden muß. Er ist vielmehr zu fassen als ein Unterschied zwischen zwei Realitäten ein und derselben Sache: und das ist ein formaler Unterschied. Beide, das Einzelne und das Allgemeine, das Individuum und die allgemeine Natur des Individuums sind also der Sache nach eins, oder vielmehr, sie sind in der Wirklichkeit eine Sache, ein Ding; aber beide sind doch von einander formell verschieden. Ihr Unterschied ist nicht bloß in der Sache begründet, sondern er liegt selbst schon in der Sache; das Denken findet diesen Unterschied vor, und weil er doch kein eigentlich realer, d. h. kein Unterschied wie zwischen res et res ist, so müssen wir ihn als einen Unterschied wie zwischen Realität und Realität ein und derselben Sache, d. h. als einen formalen bezeichnen, welcher als solcher zwischen dem eigentlich realen und dem bloß gedachten Unterschied in der Mitte steht." So weit die Lehre des Scotus nach der Auffassung Stöckls.

B. Kritik an der Darlegung Stöckls.

I. Zugeständnisse an Stöckl.

Auch hier können wir Stöckl ruhig manches zugestehen, namentlich folgendes:

1. In den Dingen ist die allgemeine, d. h. die generische und spezifische Natur oder Quidität, von der Individuation, von den individuellen Eigentümlichkeiten

zu unterscheiden. Diese allgemeine Natur oder Quidität bildet eine von der individuellen Entität verschiedene Entität, nämlich die Wesens- oder Naturentität. Jede der beiden Entitäten ist auch eine entsprechende Einheit, weil ja auf das Sein je nach seiner Weise eine entsprechende Einheit folgt. Die quiditative Einheit oder die Einheit der Natur und Wesenheit ist geringer als die individuelle oder numerische, weil erstere an mehrere Supposita mitteilbar und insofern teilbar ist, letztere nicht. So lehrt Scotus zunächst in den von Stöckl zitierten Quästionen, nämlich in Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1 ss. Daselbst wird die Frage aufgestellt, ob die materielle Substanz aus sich oder aus ihrer Natur individuell oder singulär sei. Diese Frage wird verneint. Die materiellen Naturen sind nicht aus sich selbst haec oder individuell und somit numerisch eines. In dem existierenden Stein ist eine Natur, nämlich die Steinheit, die nicht aus sich selbst singulär und der Zahl nach eines ist, da sie ja auch in andern Steinen verwirklicht werden kann. Wir müssen deshalb eine reale Natureinheit in den Dingen annehmen, die geringer ist als die Singularität oder individuelle Einheit; es ist falsch, daß jede von der Einheit des Individuums verschiedene Einheit, d. h. die Natur- oder Wesenseinheit, nur eine gedachte Einheit (unitas rationis tantum) ist[1]). Dies wird nun auf mannigfache Weise bewiesen, wie dies der Hauptsache nach schon Stöckl vorlegt: Es gäbe keinen einheitlichen Maßstab mehr, nach welchem die Individuen beurteilt werden könnten; die Dinge könnten nicht mehr unter einander verglichen werden; es gäbe keine Gleichheit, Ähnlichkeit, auch keine größere Verschiedenheit mehr als die numerische. In den Dingen finden sich aber doch nicht bloß numerische Gegensätze, sondern auch konträre, wobei das eine Extrem das andere aufhebt, und zwar ganz unabhängig von unserm Erkennen. Schwarz und Weiß sind an sich oder ihrer Natur nach einander entgegengesetzt, nicht erst dieses singuläre Schwarze und Weiße. Wenn die Dinge nur numerisch verschieden wären, könnte unser Verstand von Sokrates und Plato nicht mehr etwas Gemeinsames abstrahieren als von Sokrates und einer Linie, und jedes Universale wäre ein reines Verstandes-

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 2 (tom. 12, 7 b).

gebilde, ein Hirngespinst (et esset quodlibet universale purum figmentum). Wenn auch gar kein Verstand existierte, würde das Feuer ein anderes Feuer entzünden, und das Wasser vertrocknen, es gäbe eine reale Einheit nach der Form zwischen Erzeuger und Erzeugtem, weshalb die Erzeugung univok wäre. Denn der betrachtende Verstand macht nicht die Erzeugung univok, sondern er erkennt nur, daß sie univok sei [1]). Es ist zum mindesten irreführend, wenn Stöckl diese Stelle übersetzt (S. 799): „Nein, der Verstand bildet nicht die allgemeinen Naturen der Dinge; er findet dieselben schon vor. Die allgemeinen Naturen würden sein, wenn auch der Verstand nicht wäre, welcher sie denkt. Das Feuer würde seiner allgemeinen Natur nach brennen, die Individuen würden sich in dem Kreise ihrer Art nach der natürlichen Weise erzeugen, wenn auch der Verstand alles dieses nicht dächte. Die allgemeinen Naturen werden konstituiert durch die Einheit der generischen und spezifischen Form, und diese Formen bieten sich dem Verstande als in der Natur selbst liegende Objekte dar, die von seinem Denken unabhängig sind." Es wird mit diesen Worten doch zum wenigsten der Schein erweckt, als ob nach Scotus das Allgemeine eine für sich selbst, von den Individuen ganz und gar unabhängige Existenz haben könne. Scotus hingegen will doch zunächst nur die nominalistische Anschauung abweisen, nach welcher das Universale nur ein reines Gedankending sei, nicht in den Dingen selbst objektiv begründet sei; er will betonen, daß somit die Natur- oder Wesenseinheit der Dinge mehr sei als eine bloß gedachte (unitas rationis tantum) [2]).

[1]) N. 6, 10a: Item septimo, nullo existente intellectu ignis causaret ignem et corrumperet aquam, et esset aliqua unitas realis generantis ad genitum secundum formam, propter quam generatio esset univoca; intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam.

[2]) Diese sachlich gar nicht gerechtfertigte und auch dem lateinischen Texte gar nicht besonders entsprechende Übersetzung Stöckls findet sich übrigens teilweise wortgetreu schon bei Heinrich Ritter (Geschichte der Philosophie, 8. Teil, 1845, S. 428f.). „Wenn daher der Nominalismus annimmt, daß die allgemeine Natur der Dinge erst durch den Verstand werde, so muß man dem entgegensetzen, daß der Verstand nur der Natur der Dinge folge, und die allgemeine Natur derselben sein würde, wenn auch der Verstand nicht wäre. Das Feuer würde dieser seiner allgemeinen

Dieselben Gründe für die Realität der allgemeinen Naturen oder der quiditativen Entität und Einheit gibt Scotus noch in andern von Stöckl nicht erwähnten Schriften an; überall wird auch geltend gemacht, daß diese Natur eine Entität sein müsse, weil sie eben kein bloßes Gedankending, keine reine Fiktion sein könne. So in dem kleineren Sentenzenkommentar. Wiederholt heißt es hier, daß wir ein reales Sein, eine reale Entität, kein bloßes ens rationis tantum, keine unitas rationis tantum annehmen dürfen [1]). Dann auch in den Quästionen zur Metaphysik des Aristoteles: Wenn es, abgesehen von der numerischen Einheit, keine andere Einheit gäbe, wäre die generische und spezifische Differenz „tantum differentia ratione". Es würde ohne Betrachtung von seiten des Verstandes keine univoke Generation geben u. s. w. [2]).

2. Diese Natur- oder Wesenseinheit ist nach Scotus eine in den Dingen selbst liegende und insofern sachliche, reale, als sie vorhanden ist, ohne daß oder bevor unser Verstand die Dinge betrachtet [3]). Scotus weist ja, wie wir gesehen haben, darauf hin, daß nicht der betrachtende Verstand bewirkt, daß die Zeugung univok ist, oder daß der Zeugende und Gezeugte die gleiche Natur und Wesenheit haben, sondern daß er nur erkennt, die Zeugung sei univok (n. 6, 10a).

3. Ebenso ist es gewiß, daß nach Scotus die allgemeinen Naturen oder die Wesenheiten der Dinge an sich indifferent sind gegen jede nähere Bestimmung, aus sich weder singulär noch universell sind. Die Natur des Pferdes, die Pferdheit, ist an sich nur Pferdheit, nichts weiter, sie hat aber die Möglichkeit in sich, sowohl in diesem als in jenem individuellen

---

Natur nach brennen, die Individuen würden sich in dem Kreise ihrer Art nach der natürlichen Weise erzeugen, wenn auch der Verstand alles dies nicht dächte." Dabei zitiert Stöckl Ritter nicht. Merkwürdige Übereinstimmung!

[1]) Rep. l. 2, dist. 12, qu. 5, n. 8—10 (tom. 23, 29).

[2]) Lib. 7, qu. 18, n. 1—2 (tom. 7, 453). Cfr. l. 7, qu. 13, n. 10—11 (tom. 7, 410s.).

[3]) L. c. n. 7 (tom. 12, 48a): Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis.

Pferde, sowohl in einem als in vielen individualisiert zu werden. Somit muß zur allgemeinen Naturentität und Natureinheit noch eine andere Entität und Einheit, nämlich die individuelle, hinzukommen, damit erstere individualisiert werden könne. Weil die allgemeine Natur und Natureinheit an sich ohne jede Besonderheit ist, sowohl in diesem als in jenem Individuum, sowohl in einem als in vielen sein kann, wenn sie auch faktisch nie ohne irgendwelche individuelle Bestimmtheit ist, ist sie der Natur nach früher als alle Individuation [1]).

4. Es ist auch wahr, daß nach Scotus jedes Individuum aus zwei Entitäten oder Realitäten und somit aus zwei Einheiten besteht, nämlich aus der quiditativen oder der der allgemeinen Natur, und aus der individuellen. Mag auch in der Wirklichkeit ein jedes Ding noch so sehr eines sein und zwar derart, daß faktisch weder die allgemeine Natur ohne Individuation noch die Individuation ohne allgemeine Natur besteht, ja, wie wir sehen werden, nicht einmal bestehen kann, so können daran doch mehrere Realitäten unterschieden werden, von denen die eine nicht die andere ist. Die allgemeine Natur ist einmal formell, d. h. ihrem Begriff und Wesen nach, nicht identisch mit der Individuation oder Realität des Einzelnen, noch umgekehrt. Beide verhalten sich zwar nicht zu einander wie verschiedene Dinge oder Sachen, aber doch wie zwei Realitäten oder reale Teile ein und derselben Sache. Genus und Spezies eines Dinges sind nicht eine andere Sache als das Individuelle desselben Dinges, wohl aber sind sie Realitäten ein und desselben Dinges, die formell von einander verschieden sind [2]).

[1]) L. c. n. 7 (tom. 12, 48b): Licet nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis. Cfr. l. c. dist. 3, qu. 6, n. 15 (tom. 12, 144a).

[2]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 15 (tom. 12, 144): Quodlibet commune et tamen determinabile adhuc potest distingui, quantumque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa. Sed haec est formaliter entitas singularis, et illa est entitas naturae formaliter, nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde accipitur genus, et realitas, unde accipitur differentia, ex quibus realitas specifica accipitur, sed semper in eodem, sive parte sive toto, sunt realitates eiusdem rei formaliter distinctae.

5. Deshalb ist zwischen der allgemeinen Natur und zwischen der Individualität eines Dinges ein formaler Unterschied, d. h. ein solcher, der in den Begriffen, in dem Wesen gelegen ist, da eben dem Begriffe nach eines nicht das andere ist. Dieser Unterschied heißt und ist auch eine distinctio a parte rei, ein in der Natur der Sache begründeter oder gelegener, nicht bloß ein gedachter. Er ist ja nicht bloßes Werk des betrachtenden Verstandes, sondern liegt in den Dingen, wenn sie auch kein Verstand betrachten würde, oder bevor noch diese Betrachtung stattfindet. Die formale Einheit und Distinktion ist eben kein bloßes Gedankengebilde, kein Figmentum, sondern vom Verstande gebildet auf Grund der Objektivität. Das Objekt der Erkenntnis geht aber der Verstandeserkenntnis voraus [1]). Ähnlich noch öfters in den verschiedensten Schriften, z. B. im ersten Satze der „Theoremata" (Theor. 1 (tom. 5, 2b).

6. Es ist auch wahr, daß nach Scotus in den Einzeldingen mehrere Formen sein können, wobei die höhere Form die niedere in sich enthält. So ist im Menschen die vernünftige Seele als höchste, intellektive Form, und diese enthält in sich die sensitive, diese wieder die vegetative, und letztere wiederum die korporative, die Form der Körperlichkeit. Dabei kann die niederste Form oder die vorhergehende stets als die Materie der höheren oder folgenden angesehen werden. Die Form der Körperlichkeit wird durch die vegetative Form näher determiniert, die vegetative Form durch die sensitive und diese zuletzt durch die intellektive. Deshalb können die genannten niedern Formen als Materie der höhern bezeichnet werden, die generische Form als Materie für die spezifische Form, und die spezifische Form als Materie für die individuelle [2]). All diese Formen sind dann ebenfalls formell oder dem Begriff und Wesen nach von einander verschieden, weil eben dem Begriffe nach körperliches Sein nicht identisch ist mit vegetativem, dieses nicht mit sensitivem, letzteres

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu 1, n. 5 (tom. 12, 9b): Sicut obiectum huius potentiae inquantum obiectum praecedit intellectum, ita etiam secundum unitatem suam realem praecedit omnem actum intellectus.

[2]) Cfr. Ox. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 37ss. (tom. 17, 414ss.). — De anima, qu. 15, n. 10 (tom. 3, 558b) u. ö.

nicht mit intellektivem, mögen sie sachlich noch so enge und unzertrennlich mit einander verbunden sein, z. B. im Menschen.

7. Auf gleiche Weise ist einzuräumen, daß nach Scotus das Individuationsprinzip in der Hăcceität besteht, und daß unter dieser die „ultima realitas entis" verstanden werden kann [1]).

8. Endlich geben wir auch gerne zu, daß Scotus gar nicht gewillt ist, die allgemeine Natur, wie sie in der Wirklichkeit existiert, als ein universale actu, in dem von Stöckl angegebenen Sinne genommen, aufzufassen. Hierüber weiteres später.

Indes besonders bezüglich der beiden letzten Punkte müssen wir die Auffassung bezw. Argumentation Stöckls, wie auch die anderer, angreifen, berichtigen, teilweise ergänzen oder verwerfen.

II. Falsche oder ungenügende Auffassung Stöckls und anderer betreffs der Formalitäten des Scotus. Darlegung der wirklichen Ansicht des Scotus. Beweise dafür.

1. Stöckl und andere Schriftsteller irren zunächst in ihrer Auffassung des scotistischen Individuationsprinzipes oder der sogenannten Hăcceität. Was zunächst das Wort betrifft, so dürfte die Behauptung Stöckls und anderer, daß dasselbe erst von den Schülern des Scotus aufgebracht worden sei, nicht der Wahrheit entsprechen. Allerdings findet sich der Name, wie auch nach unserem Wissen richtig gesagt wird, nicht in dem Hauptwerk des Doctor Subtilis, nämlich in dem größeren Sentenzenkommentar, ebenso nicht in den „Quaestiones Quodlibetales"; aber er begegnet uns wiederholt in mehreren andern Schriften, wenigstens in dem jetzt vorliegenden Texte, und zwar auch in solchen, die jedenfalls unter die frühesten Arbeiten unsers Scholastikers zu rechnen sind. In neuester Zeit weisen Mausbach [2]), Seeberg [3]), Ueberweg-Heinze [4]), vorher schon Erdmann [5]), mehr oder minder genau und ausdrücklich auf einige Stellen hin, nämlich in Report. l. 2, dist. 12, qu. 5, n. 1, 8, 13 et 14 (tom. 23, 25b, 29a, 31b, 32a); dann in den Quaest. super

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 15 (tom. 12, 144a).
[2]) Kirchenlexikon [2], XI, 1705. [3]) A. a. O. S. 73, Anm. 1.
[4]) Grundriß der Geschichte der Philosophie [9], II, S. 324.
[5]) Grundriß der Geschichte der Philosophie [3] (1878), I, S. 414.

Metaph. l. 7, qu. 13, n. 9 et 26 (tom. 7, 410a, 426a); ferner in der Expositio Metaphys. Aristot. l. 5, summa unica, cap. 6, n. 60 bis 61 (tom. 6, 44), wo das Wort dreimal vorkommt; es steht auch l. 1, summa 2, cap. 4, n. 61 (tom. 5, 506b), und l. 10, summa 2, cap. 7, n. 81 (tom. 6, 420b). Noch früher wird bereits von Karl Prantl [1]) eine Stelle zitiert, in welcher wir das Wort viermal treffen, nämlich „In libr. I. Posteriorum Analyticorum Aristotelis" qu. 36, n. 4 (tom. 2, 298s.).

Die Sache betreffend ist es nicht korrekt oder doch nicht genügend, wenn Stöckl (S. 805) und andere z. B. Pluzanski (l. c. p. 228), Schwane (S. 82, 201), vorher schon Suarez [2]), behaupten, daß nach der scotistischen Lehre die Individuation von der Form herkommt, und daß es in der Stufenleiter der Formen die letzte Form ist, welche als das Prinzip der Individuation bezeichnet werden muß. Scotus sagt vielmehr ausdrücklich in beiden Sentenzenkommentaren und zwar auch in einer von Stöckl zitierten Stelle, daß weder die Materie als solche noch die Form als solche noch das Kompositum als solches diejenige Entität ist, welche die individuelle Differenz oder die Individualität ausmacht. Bei der Materie ist zu unterscheiden die Materie als Natur und die Materie als haec, als individuelle Proprietät; ebenso bei der Form und dem Kompositum. Wenn man also annimmt, daß die Materie für sich allein existieren kann, so ist es diese numerisch bestimmte Materie, welche das Prinzip der Individuation ausmacht. In gleicher Weise ist es in der für sich allein existierenden Form diese numerisch bestimmte Form, und im Kompositum ist es diese numerisch bestimmte Materie, welche mit dieser numerisch bestimmten Form dieses numerisch bestimmte Kompositum, eben diesen numerisch bestimmten Stein, ausmacht. Materie, Form und Kompositum für sich allein sind ja ebenfalls nur Universalien, die durch Abstraktion von dem Individuum gewonnen werden, wenn sie auch, wie jedes Universale, in re begründet sind, im Individuum vorhanden sind. Erst durch die Verbindung dieser Materie mit dieser Form wird dieses Kompositum, etwa dieser Stein, dieser Mensch kon-

[1]) Geschichte der Logik, III (1867) S. 219, Nota 145.

[2]) Metaphysic. disput. tom. 1, disp. 5, sectio 6, n. 17 (Moguntiae 1605, p. 118).

stituiert. So im Oxoniense[1]). Noch deutlicher in der Parallelstelle in Rep. l. 2, dist. 12, qu. 8, wo ebenfalls das Thema behandelt wird, ob die materielle Substanz durch etwas Positives, Substantielles individuell sei. Die Antwort wird gegeben in n. 8 (tom. 23, 39b): Dicunt, quid est in re, a quo accipitur proprietas indivisibilis, vel materia vel forma vel compositum, cum non sint plures res? Dico, quod sicut compositum in genere habet in se partes, materiam et formam, et materia potest concipi sub ratione universalis, similiter forma et compositum, et similiter in aliis generibus et in negationibus et privationibus, quicquid potest concipi ut universale, illud non est de se hoc, cum potest sic concipi absque modo concipiendi opposito obiecti. Et cum non potest ita concipi, est de se haec, ideo in materia est natura et haec proprietas, et similiter in forma, similiter et in composito. Et formalitas naturae non est formalitas, quae est incommunicabilis nisi denominative, tamen in composito est formalitas, quae est communicabilis; igitur sex sunt entitates in composito per identitatem unitive (d. h. die allgemeine und individuelle Materie, die allgemeine und die individuelle Form, das allgemeine und das individuelle Kompositum)[2]).

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 15 (tom. 12, 144a): Et si quaeras, quae est ista entitas individualis, a qua sumitur differentia individualis? Estne materia vel forma vel compositum? Respondeo, omnis entitas quiditativa sive partialis sive totalis alicuius generis est de se indifferens, ut entitas quiditativa, ad hanc entitatem et illam, ita quod ut entitas quiditativa est naturaliter prior ista entitate ut est haec, et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum. Et sicut compositum non includit suam entitatem, qua est hoc, inquantum natura, ita nec materia inquantum natura includit suam entitatem, qua est haec materia, nec forma inquantum natura includit suam; ergo ista entitas non est materia vel forma nec compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum. Cfr. dist. 3, qu. 2, n. 1; et qu. 5, n. 3 (tom. 12, 78a et 125).

[2]) Vgl. auch Ox. l. 3, dist. 22, qu. un. n. 8 (tom. 14, 758b), wo ebenfalls, wie bereits oben (S. 27) bemerkt wurde, unsere Ansicht über das Individuationsprinzip des Scotus klar ausgedrückt ist. Mehr oder minder deutlich sagen dasselbe schon Seeberg (a. a. O. S. 73) und Paul Haffner (Grundlinie der Geschichte der Philosophie, 1881, S. 599). Haffner meint freilich auch, daß die Individualität (haecceitas) etwas ursprünglich und unmittelbar von Gott Geschaffenes sei, das der allgemeinen Wesenheit gegen-

Scotus lehrt somit betreffs des Individuationsprinzipes genau das nämliche wie Suarez. Derselbe erklärt ausdrücklich, daß man mit Scotus wie auch mit dem heiligen Thomas zugeben müsse, daß das Individuum etwas Reales, nämlich die individuelle Eigentümlichkeit, zur gemeinsamen Natur hinzufüge [1]). Diese Eigentümlichkeit oder das Prinzip der Individuation könne aber nicht in der materia signata, wie Thomas meint, bestehen, wie immer man dieselbe bestimmen mag; deshalb sei auch die Ansicht desselben falsch, daß es nicht mehrere Engel in ein und derselben Spezies geben könne [2]). Die Materie sei ja an sich ebenfalls etwas Gemeinsames, aber in den Individuen numerisch verschieden, könne, wie auch die Form, vermöge der göttlichen Allmacht für sich allein existieren [3]), freilich nur als etwas Individuelles. In letzterem Falle wäre dann diese (individuelle) Form wie diese Materie aus sich selbst individuell, und ebenso dieses aus beiden sich zusammensetzende Kompositum [4]). Ebenso betont Scotus, daß weder die Materie allein noch die Form allein das Individuationsprinzip ausmache, sondern nur die Verbindung dieser Materie mit dieser Form in diesem Kompositum. Freilich ist, wie Suarez [5]) bemerkt, die Form das praecipuum principium individuationis, und dies lehrt auch Scotus.

Nur insofern kann man nämlich sagen, daß die letzte Form das Prinzip der Individuation ist, als die letzte Form, d. h. diese numerisch bestimmte Form, diese numerisch bestimmte Materie näher determiniert, da ja die Form das Determinierende, hingegen die Materie das Determinierte ist. Eine für sich bestehenkönnende konkrete numerisch bestimmte Materie erhält eben durch

überstehe. Wenn er dabei glaubt, daß nach Scotus nicht auch die allgemeine Wesenheit in und mit der Individualität unmittelbar von Gott geschaffen sei, sondern gleichsam als etwas Ungeschaffenes über den Dingen schwebe und von denselben real getrennt sei, etwa wie die Ideen Platos, so würde er allerdings Scotus gänzlich falsch auffassen.

[1]) L. c. sectio 2, n. 8, pag. 95.

[2]) L. c. sectio 3, pag. 102ss.; sectio 1, n. 7; et sect. 2, n. 23ss. pag. 93 et 98s.

[3]) Sect. 3, n. 8, p. 104; sect. 6, n. 5, p. 115.

[4]) Sect. 6, p. 114ss.

[5]) Sect. 4, n. 6, p. 112.

eine Form, die an sich ebenfalls allein bestehen kann, ihre nähere Determination. Nicht so aber scheint es Stöckl gemeint zu haben. Er glaubte vielmehr, daß nach Scotus die allgemeine Spezies durch die Realität der letzten Form zum Individuum determiniert wird. Denn dies liegt doch wohl in seinen Worten (S. 805): „Diese letzte Form ist jedoch nicht aufzufassen als eine Sache (res), welche zur Spezies als zur andern Sache (res) hinzukommt, sondern nur als eine Realität, welche zur Realität der Spezies hinzutritt. Sie ist also die letzte formale Realität des Dinges. Diese letzte Realität gibt dem Dinge seine individuelle Bestimmtheit und kontrahiert es zur Individualität, ‚ad esse hanc rem'." Nein, nach Scotus ist die letzte Realität am Kompositum nichts anders als die Individualität, die aus dieser Materie und dieser Form besteht und zur allgemeinen Materie und allgemeinen Form, welche gemeinsam die Quidität, die Natur des Dinges bilden, hinzukommt. An dieser Individualität oder individuellen Entität ist allerdings die individuelle Form die allerletzte Realität, da durch sie die individuelle Materie zur individuellen Entität, zum individuellen Kompositum, determiniert wird. Dies meint wohl Scotus, wenn er z. B. schreibt, daß die individuelle Form das erste distinktive Prinzip sei und die Natur zur numerischen Einheit bestimme [1]).

2. Wie wir gesehen haben, muß auch Stöckl (S. 801) zugeben, daß Scotus bemüht ist, in seiner Lehre von den Formalitäten festzuhalten, daß es nur ein universale in re gibt, das zugleich vom Verstand bedingt ist. Stöckl hat auch in den von ihm zitierten sechs Quästionen keine einzige Stelle als Beweis dafür angeführt, daß Scotus das Allgemeine, die allgemeine Natur, objektiviere. Er hat vielmehr nur den Schluß gezogen, daß derselbe so lehren müsse, weil er eine allen Dingen als gemeinsames Substrat zugrunde liegende allgemeine und einheitliche Materie annehme. Durch die Erklärung, das Allgemeine als solches sei erst durch das Denken bedingt, sehe es Scotus nur darauf ab, den exzessiven Realismus, der unstreitig in seinem Werke angelegt sei, abzuwenden und so das Äußerste zu vermeiden (S. 802): „Die objektive Wirklichkeit der allgemeinen Naturen hält er fest

[1]) Quaest. super Metaph. l. 7, dist. 13, n. 16 (tom. 7, 415 s.).

und muß sie festhalten, weil er sonst mit dem Begriffe einer allgemeinen und einheitlichen Materie, welche allen Dingen als gemeinsames Substrat zugrunde liegt, gar nicht mehr zurecht kommen könnte. Die allgemeine Materie muß zuerst durch allgemeine Formen determiniert werden, bevor sie zur individuellen Bestimmtheit in den Individuen emporsteigen kann . . . (S. 803). Wenn, wie Duns Scotus sich ausdrückt, die einheitliche allgemeine Materie in einem kontinuierlichen Fortgange durch das Hinzutreten der Formen immer mehr zur Bestimmtheit kontrahiert wird, bis sie endlich im Individuum zur höchsten Bestimmtheit gelangt: dann wurzelt ja zuletzt doch alles Individuelle in einer realen Allgemeinheit, nämlich in der allgemeinen Materie, und es ist dann nicht abzusehen, warum denn die reale Allgemeinheit in ihrer vollen Bedeutung bloß auf die Materie beschränkt bleiben solle." Indes bereits oben bei der Abhandlung über die materia prima haben wir gesehen, daß diese einheitliche Materie als einheitliche nur ein abstrakter Begriff sei, abstrahiert von der in jedem Individuum vorhandenen individuellen Materie. Ebenso haben wir gesehen, daß Scotus mit der Behauptung, die erste Materie könne für sich selbst ohne Form bestehen, ebenfalls nur eine individuell bestimmte Materie im Auge hat, etwa ähnlich wie die individuell bestimmte numerisch eine, von den Akzidentien separierte Leibessubstanz Christi in der Eucharistie. Somit ist die Voraussetzung und folgerichtig die ganze Argumentation Stöckls hinfällig.

Es ist allerdings wahr, daß im Systeme des Scotus zwischen Materie und Form einerseits und zwischen allgemeiner Natur und Individualität andrerseits manche Ähnlichkeiten bestehen. Die Materie und die allgemeine Natur der Dinge sind etwas Indeterminiertes, das durch die Form bezw. Individualität näher determiniert wird. Wie die Materie, wenn auch nicht zeitlich, so doch der Natur der Sache nach oder logisch vor der Form ist, so auch die allgemeine Natur vor ihrer Individualität. Materie und Form sind etwas, ein Sein, außerhalb des betrachtenden Verstandes, ebenso Natur und Individualität. Materie und Form bilden in ihrer Zusammensetzung ein Drittes, ein Ganzes, ein Kompositum, sind inkomplete oder Teilsubstanzen

einer kompletten Substanz, ähnlich Natur und Individualität, die ebenfalls ein Drittes bilden, das beide in sich schließt [1]). Die Materie als das Indeterminierte hat geringeres Sein als die determinierende Form; ähnlich besitzt die allgemeine Natur oder Wesenheit geringeres Sein, geringere Einheit als das Individuelle, das als solches unmitteilbar und insofern nicht teilbar ist. — Dieser Ähnlichkeit stehen aber auch gewichtige Unähnlichkeiten gegenüber. Vor allem können, wie wir sahen, Materie und Form wenigstens auf Grund der göttlichen Allmacht jede für sich allein existieren, nicht aber Individualität und Wesenheit eines Dinges, wie wir finden werden. In eigenen Quästionen tut Scotus in mehreren Schriften wiederholt ersteres dar; nichts dergleichen begegnet uns bezüglich der selbständigen Existenz oder Existenzfähigkeit der letzteren, vielmehr das Gegenteil, wie wir alsbald beweisen werden. Es fehlt hier auch der Hinweis auf ähnliche Verhältnisse in der Eucharistie. Ferner können Materie und Form jede sowohl individuell als universell sein; von der individuellen Materie oder Form wird nur durch Abstraktion der Begriff einer allgemeinen Materie oder Form gewonnen. Hingegen ist die Quidität, die allgemeine Natur und Wesenheit, an sich schon ihrem Begriffe nach etwas Allgemeines, das nicht in sich, sondern nur durch die hinzutretende Individualität „ad hanc rem", zum Einzelding kontrahiert wird. Umgekehrt ist die individuelle Entität ihrem Begriffe nach nur individuell, weshalb von ihr als solcher kein allgemeiner Begriff abstrahiert werden kann. Endlich ist die Form keine Teilnahme an der Materie, hingegen ist das Singuläre oder Individuelle eine gewisse Teilnahme an der allgemeinen Natur; dieser Mensch oder Sokrates nimmt in gewissem Sinne Teil an der allgemeinen Menschheit, wie manchmal zu lesen ist [2]). Deshalb ist zwischen Individualität und allgemeiner Wesenheit kein realer Unterschied, sondern nur ein formaler, hingegen zwischen Materie und Form kein bloß formaler, sondern ein realer.

M. de Wulf (p. 401) schreibt allerdings, daß nach Scotus zwischen der materia primo prima und den verschiedenen sub-

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 16 (tom. 12, 145b).

[2]) Vgl. Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 17 (tom. 9, 755b); lib. 2, dist. 3, qu. 6, n. 18 (tom. 12, 146b).

stantiellen Formen eine distinctio formalis a parte rei sei, wie auch zwischen Gott und seinen Attributen, zwischen der Seele und ihren Fähigkeiten. Auch Willmann (S. 513) meint: „Er unterscheidet forma und formalitas und faßt letzteren Begriff als das Korrelat der Materie.“ Dem ist aber nicht so. Real ist nach Scotus dasjenige voneinander verschieden, von dem das eine ohne das andere sein kann [1]). Weil Materie ohne Form, und Form ohne Materie sein kann, sind beide real verschieden und machen miteinander eine reale Komposition aus, d. h. eine Verbindung von res und res, wie Scotus öfters mit nackten Worten erklärt. Wir lesen z. B., „materiam esse aliam rem a forma, quia manet eadem sub oppositis formis“; aus demselben Grunde sind sie aber auch real verschieden. Denn gerade hier wird hinzugefügt: „illa sunt distincta realiter, quorum unum potest manere sine altero“ [2]). Ferner: „Dico, quod in rebus constitutis ex materia et forma sive ex materiali et formali, cum tam materia quam forma sint verae res“ etc. [3]) Denn „si materia non esset aliqua res actu, eius entitas non distingueretur ab entitate et actualitate formae, et sic nullam realem compositionem faceret cum ea“ [4]). Deshalb „necessario est materia a forma realiter distincta“ [5]). Allerdings sind nach Scotus auch die allgemeine Wesenheit eines Dinges und seine Individualität etwas Reales, weil sie mehr sind wie ein ens rationis, und deshalb bildet jede für sich eine reale Einheit, weil eben jedes Ding so Eines ist, wie es ein Sein hat. Daraus folgt aber noch nicht, daß jede für sich eine res bildet, d. h. etwas, das für sich allein bleiben und für sich allein existieren kann ohne die andere. Sie sind vielmehr nur realitas und realitas, zwei Realitäten, von denen die eine dem Begriff und Wesen nach, somit formal, von der anderen verschieden ist. Deshalb heißen sie auch formalitates. Formalitas, in diesem engeren Sinne genommen, ist somit kein Korrelat von Materie in der Weise, wie Willmann meint.

[1]) Ox. l. 2, dist. 1, qu. 4, n. 5 oder 6 (tom. 11, 99a): Illa sunt distincta realiter, quorum unum potest manere sine altero.

[2]) Ox. l. 2, dist. 1, qu. 4, n. 5 (tom. 11, 99).

[3]) De rer. princ. qu. 18, n. 33 (tom. 4, 633a).

[4]) L. c. qu. 7, n. 3 (tom. 4, 347b).

[5]) L. c. qu. 7, nn. 24 et 22, pp. 357b, 356b; qu. 8, n. 9, p. 370a; vgl. Ox. l. 2, dist. 12, qu. 1, nn. 9, 11 et 16 (tom. 12, 550, 558, 563b).

Dieser Ausdruck kann sogar einen Teil der Materie bezeichnen. Wie wir gesehen haben, ist nämlich auch zwischen individueller und allgemeiner Materie zu unterscheiden. Würde Gott eine von der Form getrennte Materie erschaffen, so würde daran die individuelle und allgemeine Materie unterschieden werden können; dies wären zwei Realitäten, die, formell voneinander verschieden, Formalitäten dieser erschaffenen konkreten Materie sind und in ihrer Verbindung eine res ausmachen, nämlich die konkrete für sich existierende Materie. Ebenso wären zwei Formalitäten zu unterscheiden, wenn Gott eine für sich allein existierende konkrete Form ins Dasein rufen würde, etwa die des Sokrates. An der Wesensform des Sokrates, d. h. an der intellektiven Seele desselben, sind zu unterscheiden der allgemeine Begriff „Seele" und dann der Begriff „Seele des Sokrates für sich allein". An der Seele sind wieder mehrere Formalitäten zu unterscheiden, nämlich die vegetative, sensitive und intellektive Seele.

Jedoch soll hier bemerkt werden, daß Scotus im Hinblick auf Aristoteles Materie und Form manchmal auch in anderem Sinne nimmt, nämlich in einem weiteren. Weil Materie alles dasjenige bezeichnet, was indeterminiert ist, und Form dasjenige, was determiniert, kann auch das genus proximum Materie genannt werden, hingegen die dasselbe näher bestimmende Differenz Form „animal" ist in dieser Hinsicht Materie, „rationale" Form. Wenn ein Ding mehrere Formen hat, z. B. die menschliche Seele, an der eine vegetative, sensitive und intellektive Seite unterschieden werden kann, darf immer die niedere Form als Materie der höheren bezeichnet werden, weil sie durch letztere eine nähere Bestimmung erlangt. In diesem Sinne ist die materia prima mit Einschluß aller allgemeinen Formen, der generischen und spezifischen, als Materie anzusehen; hingegen bildet die letzte oder individuelle Form, etwa die individuelle vernünftige Seele des Sokrates, diejenige Form, welche das Ganze determiniert und zu diesem Sein, diesem ens, dieser res, diesem Individuum macht. In diesem Sinne ist freilich zwischen Materie und Form eine formale Distinktion vorhanden, weil eben nur Generisches und Spezifisches oder auch Allgemeines und Individuelles, die aber sachlich innerlich notwendig miteinander verbunden sind, unterschieden werden. Die reale Distinktion

läßt eine sachliche, physische Scheidung zu, die formale nur eine metaphysische, eine Unterscheidung, aber keine Scheidung. So meinten es de Wulf und Willmann freilich nicht [1]).

3. Stöckl hat auch keinen Beweis dafür erbracht, daß nach Scotus die einheitliche allgemeine Materie in der Wirklichkeit in einem kontinuierlichen Fortgange durch das Hinzutreten der Formen immer mehr zur Bestimmtheit kontrahiert wird, bis sie endlich im Individuum zur höchsten Bestimmtheit gelangt. Allerdings lesen wir, daß die ganze Welt aus der materia prima entsteht und vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet. Aber bereits oben haben wir dargetan, daß damit in keiner Weise eine realistische oder idealistische Entwicklung der Welt im Sinne des Pantheismus gemeint sei, daß es sich vielmehr nur um einen Vergleich, um ein Bild handelt (vgl. S. 19). Es ist auch wahr, daß oft von einer individuellen Differenz oder Bestimmtheit, Proprietät, Realität die Rede ist, die als letzte Entität oder als letzte Form usw. die Quidität oder die allgemeine, generische und spezifische Natur zum Individuum kontrahiert. Indes auch hier geht der ganze Prozeß nur in der Abstraktion, im logischen Denken, das allerdings in der Natur der Sache begründet ist, vor. In der Wirklichkeit gibt es nur Einzeldinge, die durch Schöpfung unmittelbar aus Gottes Hand hervorgingen oder auf natürlichem Wege, wie durch Zeugung, entstehen, bereits eine bestimmte Materie und Form haben, einer bestimmten Gattung und Spezies angehören, wenn auch vielleicht nur in der unvollkommensten Weise, wie dies beim Schöpfungschaos der Fall war. In diesen Individuen sind die allgemeinen Naturen, Gattungen oder Arten individualisiert und insofern enthalten. Wenn diese allgemeinen Wesenheiten auch nicht für sich selbst allein existieren, ja nicht einmal existieren können, so sind sie doch keine bloßen Gedankendinge (figmenta) oder Erzeugnisse des Verstandes, keine entia rationis tantum, sondern ein Etwas, das in den Dingen liegt und liegen würde, wenn sie kein Verstand betrachten würde; sie sind darin

[1]) Vgl. bei Scotus „De anima", qu. 15, n. 10 (tom. 3, 558 b). — Ox. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 46 (tom. 17, 429 b). — Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 20 (tom. 12, 155 a). — Expositio in Metaph. l. 5, cap. 6, n. 61 (tom. 6, 44).

enthalten ex natura rei. Aus der Natur der Sache ergeben sich aber auch unter diesen allgemeinen Wesenheiten verschiedene Beziehungen, Abstufungen, Über- und Unterordnungen. Der abstrahierende Verstand erkennt dieselben, ordnet sie logisch, bringt sie in gegenseitige Verbindung. Insofern, aber auch nur insofern, kann nach Scotus von einem kontinuierlichen Fortgange die Rede sein, von einer Entwicklung der ersten Materie zu immer größerer Bestimmtheit durch das Hinzutreten der höheren und höchsten Formen.

Die Wahrheit der vorstehenden Behauptungen wird sich aus den nachfolgenden Erörterungen ergeben, speziell auch aus dem Kapitel über die Universalien. Für jetzt sollen nur diejenigen Momente betont werden, die mit dem Formalismus, der Mehrheit von Formen, der Individuation und formalen Distinktion, in näherer Beziehung stehen.

a. Wie bereits genügend gezeigt wurde, will Scotus mit der Aufstellung, daß die allgemeinen Naturen reales Sein, reale Einheit haben, nur zum Ausdruck bringen, daß sie mehr sind als bloße Gedankendinge, als reines ens rationis. Das ens rationis ist nämlich etwas, das sein Sein präzis nur im betrachtenden Verstand hat, das ens reale hingegen, das den Gegensatz zum ens rationis bildet, hat eine Entität außerhalb desselben [1]). Nun aber sind die allgemeinen Naturen doch mehr wie ein Nichts, auch mehr wie eine Chimäre, die rein dem Verstande ihre Existenz verdankt. Sie können somit nur ein ens reale, eine reale Entität, und somit auch nur eine reale Einheit bilden. Andererseits ist die Quidität oder allgemeine Natur in den geschaffenen Dingen nicht so vorhanden, nicht so eine Einheit, nicht so mehreren Dingen derselben Art gemeinsam, wie die göttliche Natur, die Gottheit, den drei göttlichen Personen gemeinsam ist. Jede der drei Personen ist real die Gottheit, und die Gottheit ist real identisch mit jeder der drei Personen. Sokrates hingegen ist nicht derart identisch mit Menschheit, und Menschheit nicht mit Sokrates [2]).

[1]) Quodl. qu. 3, n. 2 (tom. 25, 114 a): Sive sit ens rationis, hoc est praecise habens *esse* in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. — Qu. 1, n. 14 (tom. 25, 22 a): Ens reale sic intelligendo, quod nec sit ens rationis nec per se tale ens includens.

[2]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 9 (tom. 12, 55 a).

Deshalb ist zwischen Gottheit und Gott Vater kein solcher Unterschied wie zwischen dem allgemeinen Begriff Menschheit und Sokrates, wenn auch die Menschheit im allgemeinen nicht für sich bestehen kann, so wenig als Sokrates ohne Menschheit. Weil das Individuelle und Allgemeine an einem Dinge nicht real getrennt werden können wie zwei res, von denen jede für sich allein sein kann, weil andererseits das Individuelle und Allgemeine mehr ist wie ein bloßes Gedankending, muß zwischen beiden doch irgendein Unterschied bestehen, der zwischen dem bloß gedachten und dem realen im strengsten Sinne in der Mitte liegt. Diesen Unterschied bezeichnet Scotus mit dem Worte „distinctio formalis".

b. Daß das Universale, die allgemeinen Wesenheiten, die Gattungen und Arten nicht für sich allein existieren oder auch nur existieren können, lehrt Scotus ausdrücklich auf mannigfache Weise in einer Reihe von Schriften und zwar gerade auch da, wo er von den Formalitäten handelt. Dies ist ganz besonders der Fall in den Quästionen zur Metaphysik des Aristoteles[1]). Daselbst wird das Thema behandelt, ob die Natur des Steines aus sich selbst haec, d. h. individuell, ist, oder durch etwas von außen Hinzukommendes. Geradeso wie in den oben zitierten und von Stöckl besprochenen Quästionen des größeren Sentenzenkommentares wird auch hier dargelegt, daß das Prinzip der Individuation nicht etwas Negatives ist, nicht in der Quantität und Materie liegt, auch nicht mit der allgemeinen Natur des Steines gegeben ist, sondern etwas Positives ist, nämlich die individuelle Entität oder Häcceität. Dieses Wort wird zweimal gebraucht, nämlich n. 9 und 26, p. 410a und 426a; ebenso wird öfters die allgemeine Natur als etwas Reales, als reale Einheit, die geringer ist als die numerische, bezeichnet (n. 10ss., 410ss.).

Gegen diese seine Auffassung von der Individuation erhebt nun Scotus (n. 19, 419) sechs Einwürfe. Der erste lautet: Diese individuelle Differenz, die das Prinzip der Individuation ausmachen soll, gehört entweder einer andern Spezies an als die individuelle Differenz eines andern Individuums, oder sie gehört der nämlichen Spezies an. Im ersteren Falle differieren Sokrates und Plato

[1]) L. 7, qu. 13 (tom. 7, 403ss.).

spezifisch, im letzteren Falle ist die Differenz aber etwas Gemeinsames, die gemeinsame menschliche Natur. Der zweite lautet: Der spezifischen Natur, die in Sokrates unter dieser Differenz (Individualität) ist, widerstreitet es, geteilt zu werden, und doch ist sie unterschieden von der Natur des Menschen selbst, die in Plato ist; also ist diese menschliche Natur individuell ohne alle weitere Differenz. — Diese beiden Gegengründe werden gemeinsam beantwortet (419 s.):

Das komplette Universale, das in mehreren Dingen ist und von mehreren ausgesagt werden kann, wenn auch nicht aktuell, so doch mit nächster Potenz, ist ein solches nur auf Grund des betrachtenden Verstandes. Eines ist es in vielen Dingen der Potenz nach, d. h. sofern man Potenz logisch nimmt, nicht natürlich (d. h. metaphysisch, in der realen Ordnung). Diesem Einen oder Allgemeinen widerspricht es nicht, in vielen Dingen zu sein, und so kann das Gemeinsame in der Natur der Dinge sein. In Sokrates ist nämlich nicht bloß gemäß der Betrachtung von seiten des Verstandes, sondern auch gemäß der natürlichen Ordnung der Vollkommenheiten, die unitiv in ihm enthalten sind, früher das Lebewesen (animal) als der Mensch, und früher der Mensch als dieser Mensch, was erhellt aus den ihnen eigenen Tätigkeiten. So nämlich, d. h. aus den Tätigkeiten, erkennt man die Ordnung und Reihenfolge der in einem Dinge unitiv enthaltenen oder vereinigten Vollkommenheiten, wie schon früher gesagt wurde gegen Ende der zweiten Quästion des vierten Buches. Dem Menschen oder der menschlichen Natur widerspricht es nicht, gemäß dem ihr eigenen Grad des Seins, der früher ist als der Grad der Singularität, in vielen Individuen zu sein. Denn in dem Begriffe „Mensch“ als solchem findet sich nichts, was dagegen sprechen sollte. Wie hier in der Natur etwas Reales, Gemeinsames vorliegt, so auch eine reale Einheit, da jedem realen Grade der Entität auch eine reale Einheit entspricht. Wie jedoch bei andern unitiv enthaltenen Vollkommenheiten keine reale, noch auch eine potentiale Trennung vorhanden ist, so ist auch die Natur, welcher der Verstand die Intention (d. h. den Begriff) der Spezies verleiht, die, wie gesagt, ein Sein in dem Dinge hat, gemeinsam und wird niemals von der andern Vollkommen-

heit, die mit ihr unitiv enthalten ist, getrennt, d. h. von dem Grade der individuellen Differenz oder von der Individualität. Da nämlich die allgemeine Natur, die Spezies in der Natur der Dinge, (in der Wirklichkeit) nie realisiert wird außer unter einem bestimmten Grade (unter bestimmter Individualität), so ist sie niemals von diesem Grade trennbar, weil dieser Grad, mit dem sie gesetzt wird, mit ihr unitiv enthalten ist [1]).

In dieser Stelle ist so ziemlich die ganze Lehre des Scotus über die Formalitäten und Universalien enthalten. Es wird gesagt, daß der Verstand das Universale macht, wenigstens das komplett Universale (hierüber näheres später), und ebenso die Spezies, und zwar auf Grund der in den Dingen selbst liegenden gemeinsamen Natur. Dieses Gemeinsame ist etwas Reales und somit auch die ihm zukommende Einheit. Der Natur der Sache nach, d. h. in der logischen Reihenfolge der Vollkommenheiten, geht es der Individualität voraus. Andererseits ist es in der Wirklichkeit, in den konkreten Dingen, derart mit der Individualität verbunden, daß es nur mit ihr bestehen kann, von ihr unzertrennlich ist, da es ja nur in einem determinierten Grade, d. h. mit bestimmter

[1]) Intelligendum, quod universale completum est, quod est in pluribus et de pluribus non actu, sed potentia propinqua: tale nihil est nisi ex consideratione intellectus; unum autem in multis potentia, ut accipitur potentia logice, non naturaliter dicitur, cui non repugnat esse in multis, et sic commune potest esse in rerum natura. In Socrate enim non solum secundum considerationem intellectus, sed secundum ordinem naturalem perfectionum unitive contentarum, prius est animal quam homo et homo quam hic homo, quod patet ex operationibus propriis. Sic enim cognoscitur ordo unitive contentorum, ut praedictum est versus finem secundae quaestionis quarti libri; et homini secundum gradum proprium naturaliter priorem gradu singularitatis non repugnat in multis esse, quia in ipso ut sic nihil invenitur, per quod repugnet sibi; sicut ergo commune est in natura, et sua unitas ut sic dicta est illa, quae probatur supra in ista quaestione et de qua dictum est supra; cuicunque enim gradui reali entitatis correspondet realis unitas. Sicut tamen in aliis unitive contentis non est separatio realis nec etiam potentialis, sic natura, cui intellectus tribuit intentionem speciei, quae dicta est esse in re, est communis, sicut commune est potentiale in re, nunquam separatur ab alia perfectione unitive secum contenta vel ab illo gradu, in quo accipitur differentia individualis. Cum enim nunquam fiat in rerum natura nisi sub determinato gradu, nunquam est ab illo separabilis, quia ille gradus, cum quo ponitur, est secum unitive contentus.

Individualität, Existenz erhält und erhalten kann. Die allgemeine Natur verhält sich gegenüber der Individualität ähnlich wie die Animalität zur Humanität im einzelnen Menschen. Der Natur der Sache nach ist Sokrates zuerst Lebewesen, bevor er Mensch ist, und ist zuerst Mensch, bevor er dieser Mensch ist. Dies zeigt sich ja, wie oben gesagt wurde, in den Entwicklungsstufen des menschlichen Fötus und der Tätigkeitsweise desselben. Wie aber in Sokrates das *animal* von dem *homo,* die Gattung von der Spezies, nicht trennbar ist, so auch nicht der *homo,* die menschliche Natur, von diesem *homo*, von Sokrates. Dabei wird hingewiesen auf die zweite Quästion des vierten Buches. Auf dieselbe werden wir später zu sprechen kommen.

Der dritte Einwand lautet: Wenn die allgemeine Natur die Individualität nicht einschließt, sondern von ihr verschieden ist, dann kann auch die eine von der andern getrennt werden. Darauf erwidert Scotus (n. 20, 420): Infolge der unitiven Kontinenz liegt ein Widerspruch vor, daß beide getrennt werden. Der Natur widerspricht freilich manches an sich nicht; es widerspricht ihr aber, wenn sie einmal wirkliches Sein hat oder realisiert ist. An sich kann sie z. B. sein oder auch nicht sein; wenn sie aber einmal in die Wirklichkeit gesetzt ist, widerspricht ihr das Nichtsein. In ähnlicher Weise widerstreitet es der Natur vielleicht nicht, von allen individuellen Graden separiert zu werden, weil kein Widerspruch darin liegt, die Natur ohne dieselbe zu betrachten. Aber im wirklichen Sein widerspricht es ihr, daß sie aller Individualität entkleidet sei, nicht aber, daß sie ohne diese oder jene sei; sie muß zwar Individualität haben, aber nicht gerade diese, die des Sokrates, da sie ja auch die des Plato haben kann. Sie kann also nur mit irgendeinem individuellen Grade unter irgendeiner Individualität realisiert werden, ist dann aber auch mit dieser Individualität unzertrennlich verbunden infolge der unitiven Kontinenz [1]). Wie es dem weißen

[1]) Per hoc patet ad tertium argumentum, quod contradictio includitur, quod separetur, propter unitivam continentiam . . . Quaedam naturae in se non repugnant, et tamen repugnant naturae positae in *esse* vel factae, sicut non esse, non factum. Similiter naturae in se non repugnat forte separari ab omnibus gradibus individualibus, quia intelligendo naturam

Stein widerstreitet schwarz zu sein, weil er eben weiß ist, wie wir aber im Denken denselben Stein uns schwarz vorstellen können, und wie insofern oder in der abstrakten Betrachtung ihm das Schwarzsein nicht widerspricht, so widerspricht es der menschlichen Natur, sofern sie in Sokrates ist, die des Plato zu sein; wohl aber können wir die in Sokrates sich befindliche menschliche Natur für sich allein betrachten, dann ist sie, also im Reiche des Denkens oder logisch betrachtet, etwas Gemeinsames. In der realen Ordnung hingegen oder in der Wirklichkeit ist die menschliche Natur, die in Sokrates ist, nicht die, welche in Plato ist. Zwischen beiden ist ein realer Unterschied, weil eben die beiderseitigen Individualitäten, mit welchen die menschliche Natur unzertrennlich vereinigt ist, real verschieden sind. Die menschliche Natur bildet in Verbindung mit der Individualität eine maxima unitas in se, während die menschliche Natur für sich allein genommen eine unitas minor bildet. Diese dem Sokrates und Plato gemeinsame Natur macht nur eine spezifische Einheit aus und ist deshalb in beiden auch nicht numerisch verschieden, ist überhaupt nicht verschieden, weil nicht spezifisch [1]). In den vorstehenden Sätzen ist zugleich angedeutet, daß nicht bloß die allgemeine Substanz, sondern auch das allgemeine Akzidens nur im Individuum, nicht für sich allein existiert. Dies

---

sine illis non includitur contradictio; tamen in *esse* repugnat sibi, quod separetur ab omnibus, non autem quod separetur ab hoc; hoc enim est possibile ut in illa et e converso. Non ergo potest fieri nisi sub aliquo gradu individuali, quare iste non potest differre re; in hoc conceditur secundum argumentum, et ita stat inseparabilitas propter continentiam unitivam.

[1]) N. 21, 421b: Sicut lapidi albo formaliter repugnat nigredo per albedinem et ita per intellectum circumscribendo albedinem lapidi, qui est genus subiectum, non repugnat nigredo: sic circumscripta differentia individuali, per quam formaliter divisio repugnat composito ex natura et illa differentia, naturae specificae per illam differentiam non repugnat divisio, unde ipsa est communis, ut praedictum est, per posse *logice* esse in pluribus . . . Si loquamur *realiter*, humanitas, quae est in Socrate, non est humanitas, quae est in Platone, et est realis differentia ex differentiis individualibus unitive contentis inseparabilibus hinc inde. Si autem circumscribamus differentiam hinc inde, sicut nec natura intelligitur una maxima unitate in se, sed tantum illa unitate minori, quae est communis, sic nec est divisa ab humanitate Platonis divisione numerali nec aliqua, quia non specifica.

wird auch ausdrücklich gesagt mit den Worten: Außerhalb der Seele ist das Weiße stets verbunden mit einer individuellen Differenz (n. 25, 426 a).

Weil die menschliche Natur nur im einzelnen Individuum existiert, kann sie auch für sich allein weder gezeugt werden noch zeugen, obwohl das Zeugen und Gezeugtwerden nicht sowohl auf Grund der Individualität als vielmehr auf Grund der menschlichen Natur geschieht. Beides fand ja statt, bevor es einen Sokrates gab, und findet statt neben und nach Sokrates, unabhängig von ihm, aber nicht unabhängig von der menschlichen Natur [1]). Ähnlich wie mit der Zeugung, verhält es sich mit der Korruption. Weil die allgemeine Natur für sich allein nicht gezeugt werden und nicht Existenz erhalten kann außer im Singulären, geht sie auch mit dem Singulären wieder zugrunde und würde aus dem wirklichen aktuellen Sein ganz verschwinden, wenn alle Individuen vernichtet würden [2]). — Wenn es auch nur vom Allgemeinen ein eigentliches Wissen gibt, so ist doch wohl zu beachten, daß nur im Singulären ein Universales existiert, und die Existenz desselben im Singulären ist mehr eine singuläre als eine universale [3]).

Ähnliches lesen wir in der oben von Scotus selbst zitierten zweiten Quästion des vierten Buches unserer Quästionen über die Metaphysik des Aristoteles. Wenn in ein und demselben Individuum mehrere Vollkommenheiten (Realitäten, Entitäten, Formalitäten, Formen) unitiv enthalten sind, wie etwa in Sokrates Intellektives und Sensitives, so kann jede derselben Teil des

[1]) N. 22, 423 a: Ergo generari inest Socrati ratione humanitatis sicut generare, quia in hoc assimilatur genito tali, non tamen insunt haec homini sine singularitate, loquendo de eis in se; loquendo autem de eis in communi insunt primo homini in communi, et de illo demonstrantur et sciuntur.

[2]) N. 23, 424 a: Potest enim et universale corrumpi ab actu esse corruptis omnibus singularibus.

[3]) L. c.: Quod etiam vult Aristoteles, quod cum extra sensum fiant, immanifestum est, utrum sunt vel non. Respondeo, hoc est de cognitione *si est* sive rei in propria existentia; sic etiam de universali est immanifestum, nisi sciatur necessarium in aliquo singulari; quia tamen talis existentia est magis singularis quam universalis, quia non est universalis nisi in singulari etc.

Ganzen genannt werden, jedoch nicht ein solcher Teil, der real von dem Ganzen verschieden ist, derart, als ob er eine andere Natur wäre, sondern nur so, daß er als andere reale Vollkommenheit aufgefaßt werden darf, und zwar mit einem Anderssein, das nicht vom Intellekt (allein) gemacht wurde; aber auch nicht mit einem so großen Anderssein, wie es zwischen zwei verschiedenen Dingen vorliegt, sondern vielmehr nur mit einem geringeren realen Unterschied — sofern man als realen Unterschied jeden bezeichnet, der nicht vom Intellekt gemacht wurde. Es verhält sich hier ähnlich wie bei einem Kontinuum, das viele Teile hat. Daselbst besteht auch eine reale Vielheit, die nicht vom Verstande verursacht ist, jedoch nicht eine so große wie in unserm Falle zwischen den Teilen eines Individuums. Es liegt vielmehr nur eine geringere reale Vielheit vor, da die einzelnen Teile eines Kontinuums nicht einfachhin voneinander verschieden sind (wie etwa im Menschen das Intellektive und Sensitive), sondern nur einigermaßen, wobei doch auch sie in einem Ganzen enthalten sind. Bei dem Individuum jedoch ist infolge der Identität mit dem Ganzen jeder enthaltene Teil ebenfalls zugleich enthaltend, wenn er auch präzis als Teil genommen nicht das Ganze ist. Im Kontinuum hingegen ist kein Teil einfachhin identisch mit dem Ganzen oder das Ganze [1]). In ein und demselben Individuum, etwa in Sokrates, kann deshalb das unitiv miteinander Verbundene, nämlich die sensitive und intellektive Seele, nicht voneinander getrennt werden, während in einem andern Individuum, in

[1]) N. 24, 171s.: In creatura quaelibet perfectio contenta limitata est et limitatio essentia continente secundum totalitatem constituta; ideo quaelibet potest dici pars perfectionis, non tamen realiter differens, quod sit alia natura, sed alia perfectio realis, alienitate inquam non causata ab intellectu, nec tamen tanta, quantam intelligimus, cum dicuntur diversae res, sed differentia reali minori, si vocetur differentia realis omnis non causata ab intellectu. Exemplum huius, quale in continuo, in quo sunt multae partes; ista multitudo est realis, sic quod non causata a ratione, non tamen tanta, quantam hic intelligimus, diversae res, sed minor realis, quia multitudo non simpliciter diversorum, sed aliqualiter diversorum, in uno tamen toto contentorum. Sic intellige hanc differentiam hic, per identitatem quaelibet perfectio contenta est ipsa continens, licet hic ut praecise non est illa ut tota. In continuo autem nulla pars simpliciter per identitatem est ipsum totum.

einem Tiere, das Sensitive ohne das Intellektive sein kann [1]). Nicht so verhält es sich mit Materie und Form: eine kann von der andern getrennt werden, so daß nur die eine bleibt, und deswegen sind beide essentiell verschieden. Ebenso Substanz und Quantität (da ja in der Eucharistie eine Substanz ohne Quantität ist) [2]). — Am Ende der Quästion gibt Scotus noch ein Beispiel für die Vereinigung der verschiedenen Entitäten in einem Individuum an. Es verhält sich hier ähnlich, wenn auch der Vergleich hinkt, wie wenn man in der Hand viele Körper zusammenfaßt und zusammenpreßt, so daß sie ein Ganzes ausmachen, jedoch kein Körper sein eigenes Sein und Wesen verliert. Sie bilden eine Identität nur auf Grund des Ganzen, das alle enthält [3]).

Wie sich aus vorstehendem ergibt, verhält sich nach Scotus die Individualität zur allgemeinen Natur ähnlich wie die verschiedenen Teile oder Formen eines Dinges, etwa wie die intellektive Seele zur sensitiven. Zwischen den Gliedern beider Reihen besteht eine „reale" Unterscheidung, d. h., wie ausdrücklich bemerkt wird, eine solche, die nicht vom Verstande allein gemacht wird, sondern in der Natur der Sache begründet ist. Es ist diejenige, die Scotus sonst formale nennt. Es wird aber auch wiederholt hinzugefügt, daß nur in der logischen Ordnung, im Reiche des Denkens, diese allgemeinen Naturen und Formen für sich bestehen. In der Wirklichkeit sind Individuation und Natur, Intellektives und Sensitives unzertrennlich verbunden: nur im Individuum existiert die Natur, nur in ihm kann sie existieren, mit ihm wird sie gezeugt, mit ihm geht sie zugrunde. Wenn auch zwischen Intellektivem und Sensitivem

[1]) N. 27, 174a: Licet unitive continens non possit mutari idem numero secundum aliquod contentum, tamen aliud potest fieri continens aliqua illorum contentorum et non alia, sicut sensitiva respectu intellectiva.

[2]) N. 26, 173a: Respondeo, compositio concluditur per viam separationis. Probatio, si A transmutatur manente B, haec differunt essentialiter. Hoc medium est de loco, de materia respectu formarum, de substantia respectu quantitatis.

[3]) Sed propter perfectionem continentis fiunt sibi idem, sicut si in manu multa corpora ponantur et ex perfecta compressione manus fiant omnia unum corpus, nullius ratio per se perit. Sed exemplum non est omnino simile.

ein größerer Unterschied besteht als zwischen den Teilen eines Kontinuums, und wenn auch beide ihrem Begriffe nach nie identifiziert werden dürfen, weil eben Intellektives dem Begriffe nach nie und nimmer Sensitives ist oder sein kann, so sind doch beide so innig verbunden, daß man sagen kann: Das Intellektive schließt real das Sensitive in sich und umgekehrt das Sensitive das Intellektive, und ein jedes ist real das Ganze. Weil das Universale nur im Singulären existieren kann, kann man sagen, daß seine wirkliche Existenz mehr eine singuläre als eine universale ist. Nach dem logischen Sein oder im Reiche des Denkens ist die menschliche Natur, wie sie in Sokrates ist, identisch mit der, die in Plato ist. Aber im Reiche der Wirklichkeit ist zwischen beiden ein realer Unterschied, weil eben die mit dieser Natur unzertrennlich verbundenen individuellen Proprietäten der genannten Personen untereinander real verschieden sind [1]).

Diese Gedanken bringt Scotus auch noch anderswo öfters zum Ausdruck.

a. Sehr oft und zwar in verschiedenen Schriften legt er dar, daß das Allgemeine, die Natur, Wesenheit, Gattung und Spezies der Dinge, nur in den einzelnen Individuen existiert, in ihnen eine Vielheit erhält, nur in und mit ihnen entsteht, erzeugt und korrumpiert wird. So lesen wir in der Abhandlung über das erste Buch der zweiten Analytik des Aristoteles und zwar gerade auch in einer Quästion, in welcher mehrmals das Wort „haecceitas" gebraucht wird: die Spezies wird in den Individuen vervielfältigt. Die Generation folgt primär nicht dem Universalen, das vom Einzelnen abstrahiert ist, weil nach Aristoteles die Generationen und Operationen auf das Einzelne gehen. Die Generation folgt aber primär dem Einzelnen, sie folgt nämlich der Natur in diesem und jenem Einzelnen [2]). Dieses

[1]) Über die unitive Kontinenz und distinctio formalis hinsichtlich der Seele und ihrer Potenzen vgl. Ox. l. 2, dist. 16, n. 17 ss. (Ox. tom. 13, 43 s.) u. Rep. l. c. n. 18 s. (tom. 23, 74 s.).

[2]) Super l. I. Posteriorum qu. 36, n. 3—4 (tom. 2, 298 b): Natura speciei (quae in individuis multiplicatur) . . . Generatio non consequitur primo universale abstractum a singularibus, quia per Aristotelem *generationes et operationes sunt circa singularia*, sed generatio primo consequitur singulare; consequitur enim naturam in hoc et in illo.

Folgen auf die Natur in diesem Einzelnen kann zweifach verstanden werden, nämlich erstens so, daß die Zeugung der Natur in diesem Einzelnen folgt, sofern es dieses Einzelne ist. In dem Sinne ist dies nicht der Fall; denn wenn die Zeugung der Natur folgen würde, nur insofern sie in diesem Individuum ist, würde sie ihr nicht folgen, sofern sie in jenem Individuum ist. Die Häcceität ist somit nicht der positive Grund für die Zeugung. Man kann es aber auch so auffassen, daß die Häcceität nur die causa sine qua non, aber nicht die positive Ursache ist. In dem Sinne genommen folgt die Zeugung primär der Natur in diesem Individuum, d. h. sie folgt der Natur, die nicht ohne dieses Individuum ist oder nicht ohne jenes. Wie nach Aristoteles die Gattung primär verschiedenen Spezies innewohnen kann, so kann die Zeugung primär verschiedenen Individuen zukommen, jedoch nicht insofern sie persönlich verschieden sind, sondern nur insofern als sie folgt auf die Natur, die allerdings nur in diesem oder jenem Individuum ist. In dieser Hinsicht ist die Zeugung freilich universal, jedoch nur secundum quid, weil eben die Häcceität die causa sine qua non ist, und deshalb ist sie dennoch einfachhin singulär [1]). Denn die Natur, welche in diesem oder jenem Individuum erzeugt wird, ist nicht einfachhin universal, sondern einfachhin singulär, weil es eben zwischen dem einfachhin Universalen und dem einfachhin Singulären kein Mittleres gibt [2]). Deshalb wohnt auch die spezifische Natur mehreren Individuen an sich ein [3]).

Wie in derselben Schrift erörtert wird, verhält es sich ähnlich betreffs der Korruption der Dinge. Weil Natur und Individuum notwendig miteinander verbunden sind, und die pla-

[1]) N. 4, 299a: Alio modo dicitur consequi naturam in hoc, ita quod haecceitas sit causa sine qua non et non causa positiva; et isto modo generatio primo consequitur naturam in hoc, hoc est consequitur naturam, quae non est sine hoc; et similiter consequitur naturam in illo, ita quod non sine illo, et utramque primo . . . Sed naturae tamen inest primo generatio contingenter, non inquantum hoc nec inquantum illud; ideo secundum quid est universalis, non tamen contingit sine haecceitate, et ideo singularis est simpliciter.

[2]) L. c.: Sed inter simpliciter universale et simpliciter singulare non est medium; natura enim, quae in hoc primo generatur, non est simpliciter universalis, sed est simpliciter singularis.

[3]) N. 5, 299b: Natura speciei inest pluribus individuis secundum se.

tonische Ansicht, daß die spezifischen Naturen für sich allein existieren, abgesehen von den Einzeldingen, falsch ist, geht mit Vernichtung des Individuums auch die Natur zugrunde [1]).

Weil die allgemeine Natur mit dem Individuum vergeht, ist auch, wie es in einer andern logischen Schrift heißt, die Spezies korruptibel; inkorruptibel ist sie freilich, insofern als sie stets in andern Individuen sukzessiv fortgesetzt wird [2]).

In einer weitern logischen Schrift wird ebenfalls gelehrt, daß die essentia oder allgemeine Natur der Dinge nicht wirkliche Existenz hat; nur per accidens hat sie in und mit dem Individuum Existenz, während das Individuum primär existiert. Die essentia wird ja nur durch Abstraktion von den in der Wirklichkeit existierenden Dingen gewonnen, hat als solche oder für sich allein betrachtet mit der wirklichen Existenz nichts zu tun, da sie ja nur die Quidität der Dinge bildet [3]).

Auch in den metaphysischen Schriften wird sehr oft betont, daß nur das Einzelne gezeugt wird, nicht das Allgemeine für sich, da es als solches keine Existenz hat. Einige Stellen wurden bereits früher gelegentlich erwähnt. Es sei hier nur noch auf folgende aufmerksam gemacht: In einer eigenen Quästion wird das Thema erörtert, ob alle Generationen und Akte auf das Einzelne sich beziehen. Das Resultat lautet: Ja, und zwar bezüglich der nach außen gehenden transeunten Akte, sofern dieselben außen in den Dingen existieren, nicht aber sofern sie von der Vernunft

---

[1]) Super l. I. Posterior. qu. 39, n. 4 (tom. 2, 306 s.): Contra, quandocunque aliqua duo sunt coniuncta in re necessario, corrupto uno necessarium est aliud corrumpi. Sed *hoc aliquid* et simul totum in re sunt necessario coniuncta, quia non est ponere naturam speciei existere, sicut ponit Plato, praeter singularia; igitur corrupto *synolon* necessario corrumpitur *hoc aliquid* (licet per accidens); vgl. n. 12, 311a.

[2]) Super universalia Porphyrii qu. 16, n. 16 (tom. 1, 212a).

[3]) Super l. II. Posterior. qu. 4, n. 3—4 (tom. 2, 329b): Essentia abstrahit ab esse, fuisse et fore, ergo esse de essentia non est, quia illud, a quo aliquid abstrahit, non est de eius essentia . . . Esse existere non consequitur essentiam primo, sed primo consequitur individuum. Individuum enim per se et primo existit, essentia non nisi per accidens (d. h. weil das Individuelle, das Individuum existiert, hat auch die allgemeine Natur Existenz, nicht an sich, da sie an sich nur zum Begriff und Wesen eines Dinges gehört).

betrachtet werden. Denn die nach außen gehende Tätigkeit ist an sich singulär; deshalb muß das Subjekt, in dem sie existiert, ebenfalls per se singulär sein, da das Singuläre nicht in einem universalen Subjekte existiert. Darum geschieht auch eine jegliche Bewegung in der Natur in einem partikulären Subjekte; jedoch kann aus dieser und jener Bewegung eine gemeinsame Bewegung abstrahiert werden [1]). Gemeiniglich nennt man auch Individuum ein Ganzes oder ein Kompositum, das aktuelle Existenz hat, dem auch das Gezeugt- und Vernichtetwerden zukommt [2]). — Deshalb kann, wie wir in einer anderen metaphysischen Abhandlung lesen, ein Feuer, das ohne Materie ist, oder ein allgemeines Feuer kein anderes Feuer erzeugen; dies vermag nur ein individuelles oder materielles Feuer. Wie man keinen Schemel im allgemeinen, sondern nur einen partikulären Schemel machen kann, so kann auch das Feuer kein Feuer im allgemeinen erzeugen oder kein Feuer ohne Materie; beides ist unmöglich. Ein allgegemeines Feuer kann nicht erzeugt werden, weil es unmöglich ist, daß Allgemeines erzeugt wird. So schreibt Scotus in der Schrift „de rerum principio", welche Stöckl ganz besonders für seine oben angeführten Behauptungen zitiert [3]).

Diese Gedanken finden sich auch öfters in den Sentenzenkommentaren niedergelegt. So heißt es: Es kann bewiesen werden, daß der Körper korruptibel ist und nicht bloß dieser Körper, obwohl in actu nicht der Körper, sondern nur dieser oder jener Körper korrumpiert wird. Das Feuer ist nur dann in nächster Potenz zur Korruption, wenn es sich in dem esse existentiae befindet, wie auch nicht das Feuer an sich, sondern nur dieses Feuer in der nächsten Potenz zum Erzeugtwerden ist [4]).

[1]) Quaest. in Metaph. l. 1, qu. 6, n. 2 (tom. 7, 71b).

[2]) L. c. lib. 7, qu. 16, n. 5 (tom. 7, 445b).

[3]) Qu. 5, n. 19 (tom. 4, 332b): Dato igitur quod artifex faceret scamnum sine materia, faceret scamnum in universali, non in particulari, quod est impossibile facere ... Si ignis generaret ignem absque materia, generaret ignem in universali, non hunc ignem, quod est impossibile. — Qu. 6, n. 27 (tom. 4, 343b): Ostendebatur, quod si ignis est aliquod agens naturale vel artificiale, et produceret ignem universalem, non hunc ignem, quod est impossibile, quia universalia non generantur nisi in particularibus.

[4]) Ox. l. 3, dist. 22, n. 9 et 15 (tom. 14, 761, 765b).

Das allgemeine Feuer brennt somit nicht, erzeugt kein neues Feuer, wie Stöckl fälschlich aus Scotus herausliest. So lehrt Scotus gerade in einer Quästion, in der er die Häcceität als Individuationsprinzip aufstellt. — Die Spezies hat nur in den Individuen reales Sein, und betreffs dieses Seins, das sie in denselben hat, ist Gott, das erste Prinzip, ihre effektive Ursache, d. h. nicht bloß die causa exemplaris, wie bezüglich des idealen Seins [1]). Auch die Gattung kann nicht für sich selbst realisiert werden; sie hat zwar eine eigene Idee für sich in Gott, wird aber in einer Spezies ins Dasein gesetzt [2]). Das Genus wird vielmehr durch Abstraktion vom Individuum gewonnen [3]). Alles, was einer Gattung angehört, abstrahiert von der aktuellen Existenz. Das ganze Verhältnis der Begriffe untereinander kann auch gewahrt werden, wenn man von der Existenz der Objekte absieht, also in der abstraktiven Erkenntnis. Nur bei dem notwendigen Sein oder Gott fällt Wesenheit und Existenz zusammen [4]) Wie bereits gesagt wurde, gibt es auch keine Gattung für sich; Gattung ist nie ohne partiale Realität, die sie in der Spezies hat, nie ohne Spezies, sie ist nicht etwas abgesehen von der Spezies [5]). Die Spezies aber erhält eine Mehrheit in den Individuen [6]). Dem Sokrates hingegen als Einzelwesen widerspricht es ex natura rei, etwas Allgemeines zu sein [7]).

β. Die Formalitäten oder die unter sich formell verschiedenen Entitäten oder Realitäten ein und desselben Dinges sind unzertrennlich miteinander verbunden, weshalb nicht einmal Gott eine ohne die andere im Dasein erhalten kann. Bei Erörte-

---

[1]) Rep. l. 1, dist. 8, qu. 3, n. 17 (tom. 22, 160b): Cum species non habeat *esse* reale nisi in individuis, nisi ponas *esse* Platonicum, et secundum *esse*, quod habet in individuis, est a primo effective.

[2]) Rep. l. 1, dist. 36, qu. 4, n. 11 (tom. 22, 451a): Quod genus non potest fieri per se, concedo . . . Quamvis igitur natura generis nunquam fiat nisi in aliqua specie, ipsius tamen erit idea per se.

[3]) L. c. n. 18, p. 454a.

[4]) Rep. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 9 (tom. 22, 169a).

[5]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 3, n. 17 (tom. 9, 597a): Nunquam est genus sine aliqua partiali realitate in specie. Vgl. Ox. l. 4, dist. 11, qu. 3, n. 25 (tom. 17, 396a).

[6]) L. c. n. 30, p. 629b.

[7]) Rep. l. 1, dist. 23, n. 8 (tom. 22, 270b).

rung des Themas, daß die allgemeinen Naturen nicht aus sich selbst individuell sind, daß sie vielmehr logisch oder der Natur der Sache nach früher sind als die individuellen Eigentümlichkeiten, und daß zwischen beiden ein formeller Unterschied besteht, macht sich Scotus den Einwand: Gott kann das Frühere ohne das Spätere im Dasein erhalten, also kann er auch die allgemeine Natur in der Existenz erhalten ohne individuelle Eigentümlichkeit. Darauf erwidert er: Ich sage: Der Ausdruck: etwas ist der Natur nach früher als etwas anderes, kann doppelt aufgefaßt werden, nämlich einmal so, daß das Frühere nicht eine andere Sache (res), sondern eine andere Formalität ist, wenn auch beide die nämliche Sache sind. Dann aber auch so, daß es zugleich eine andere Sache ist als das Spätere. Bei der ersten Annahme ist es unmöglich, das Frühere ohne das Spätere zu erhalten, weil ein Widerspruch darin liegt, daß dieselbe Sache zugleich bleibe und nicht bleibe. Und dennoch ist jenes Frühere, nämlich die allgemeine Natur, nicht aus sich selbst das Spätere, d. h. nicht aus sich selbst individuell. Es verhält sich hier wie bei den Formalitäten der Seele. Deine Seele ist der Natur nach früher eine sensitive Formalität als eine intellektive, und dennoch wäre es ein Widerspruch, daß deine sensitive Seele ohne die intellektive bleibe. In ähnlicher Weise ist die spezifische Form des Weißen nicht eine andere Sache als die Natur der Farbe, sondern nur eine andere Formalität, und dennoch ist es unmöglich, daß die eine ohne die andere bleibe; es ist unmöglich, daß die eine ohne die andere erhalten werde. So ist auch die individuelle Eigentümlichkeit der Natur nach zwar später als die Quidität, ist aber doch nie eine andere Sache, sondern ist sachlich identisch mit der spezifischen Form, obwohl sie eine andere Formalität ist [1]).

[1]) Rep. I. 2, dist. 12, qu. 8, n. 8 (tom. 23, 39 s.): Dices, Deus posset conservare prius sine posteriori; igitur posset conservare naturam in existentia sine proprietate indivisibili . . . Dico, quod prius natura alio est duplex: Unum quod non est res alia, sed formalitas alia, idem tamen identice. Aliud est prius natura, quod utroque modo est aliud a posteriori. Primo modo claudit incompossibilia, conservare prius sine posteriori, quia contradictio est eandem rem simul manere et non manere, et tamen illud prius non est de se posterius. Sicut anima sensitiva tua est prius natura quam sit forma-

γ. Wie bereits aus vielen Stellen erhellt, machen die Formalitäten oder die verschiedenen Entitäten und Realitäten eines Dinges, nämlich allgemeine Natur und Individualität, dann die verschiedenen Formen, wie z. B. die vegetative, sensitive und intellektive Seele des Menschen, trotz der formalen Distinktion doch nur ein Ganzes, eine physisch untrennbare Einheit, ein Ding aus. Wenn auch Scotus noch so oft hervorhebt, daß die Formalitäten so verschieden sind, als ob es zwei Sachen wären [1]), so will er hiermit doch nur ausdrücken, daß sie begrifflich verschieden sind, weshalb z. B. animalitas nie und nimmer mit rationalitas oder irrationalitas identifiziert werden darf, in welchem Grade man auch diese Begriffe nehmen mag [2]). Dabei erklärt er aber auch eben so oft, daß es sich nur um Formalitäten einer Sache handelt, daß sachlich dieselben identisch sind, d. h. nicht zwei verschiedene von einander getrennte oder trennbare Sachen bezeichnen. Freilich ist diese sachliche Identität nicht so groß wie bei Gott. Es besteht zwar auch in Gott eine formale Distinktion zwischen den Attributen, z. B. zwischen Güte und Weisheit, weil eben begrifflich beide nie und nimmer ineinander aufgehen. Bei Gott sind aber doch beide unendlich, und auf Grund der Unendlichkeit kann man sagen, Gottes Güte ist seine Weisheit und umgekehrt. Bei den Geschöpfen herrscht aber zwischen den Formalitäten keine solche Identität der Aussage. Die Formalitäten, etwa Animalität und Rationalität, Individualität und Quidität eines Dinges, sind nur identisch auf Grund des Dinges, dem sie zukommen. Sie sind gleichsam Teile eines Ganzen, eines Dritten, während bei Gott nicht von Teilen, nicht von Zusammensetzung aus Gattung, Spezies, Individualität usw. geredet werden kann [3]).

---

litas intellectiva, et tamen contradictio est tuam sensitivam manere sine intellectiva. Similiter forma specifica albedinis non est res alia a natura coloris, et tamen impossibile est et imcompossibile, non obstante quod res, a qua accipitur genus coloris, quae est in albedine, sit alia formalitas, conservetur, et non forma specifica albedinis. Nunc autem proprietas indivisibilis quanquam sit posterius natura quiditate, nunquam tamen est res alia, sed est idem identitate cum forma specifica, quamvis alia formalitas.

[1]) Z. B. Ox. l. 2, dist. 1, qu. 5, n. 5 (tom. 11, 193 a).

[2]) Vgl. Ox. l. 1, dist. 8, qu. 3, n. 26 (tom. 9, 626 b). — Rep. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 8 (tom. 22, 168 b).

[3]) Rep. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 6 (tom. 22, 168 a).

Aber immerhin ist es eine sachliche Identität, wenn auch keine formelle. Die individuelle Proprietät ist nicht etwas anderes, keine andere Sache als die spezifische Form oder Wesenheit, da ja ein und dasselbe Ganze beide unitiv umfassen kann [1]). Wie Scotus öfters erklärt, fügt ja das Singuläre oder Individuelle zur allgemeinen Wesenheit nichts hinzu als den Grad der Singularität oder Individuation, d. h. es macht das an sich abstrakte Universale in einem einzelnen bestimmten Falle konkret [2]). Insofern, aber auch nur insofern, fügt es zur quiditativen Entität eine weitere hinzu, nämlich die individuelle. An sich drückt ja schon die allgemeine Natur oder Spezies ein ganzes Sein aus, nämlich das quiditative [3]). Das Individuelle verbindet sich mit der allgemeinen Natur derart, daß beide ein unum per se ausmachen, also nicht etwa bloß ein unum per accidens [4]). Deshalb ist das Singuläre auch nicht definierbar mit einer anderen Definition als mit der der Spezies [5]). Es besteht auch zwischen dem Individuellen und der allgemeinen Natur keine eigentliche Zusammensetzung, wie sie zwischen einer aktuellen und potentiellen Sache (res), etwa wie zwischen Form und Materie, vorliegt, sondern nur eine Zusammensetzung im weiteren Sinne, nämlich eine solch' ezwischen aktueller und potentieller „Realität" innerhalb der nämlichen Sache (in eadem re) [6]). Das Universale im Singulären ist eben nicht etwas anderes als das Singuläre [7]).

Wie bereits gesagt wurde, spricht Scotus zwar manchmal von der allgemeinen Natur und dem Individuellen als wie von Teilen eines Dinges. Aus dem Kontexte ist aber leicht ersichtlich, daß es nur Teile im weiteren Sinne des Wortes sind. So nennt er die Wesenheit nur in gewissem Sinne einen Teil des Dinges (quodam modo pars), da ihr noch die individuelle

[1]) Rep. l. 2, dist. 12, qu. 8, n. 3 (tom. 23, 37b).

[2]) Z. B. De anima, qu. 22, n. 4 (tom. 3, 629b): Singulare nihil addit ultra universale nisi gradum singularitatis.

[3]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 19 (tom. 12, 147a).

[4]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 2 (tom. 12, 128a). [5]) L. c. n. 16, p.146a.

[6]) L. c. n. 16, 145a. — Rep. l. 2, dist. 12, qu. 8, n. 9 (tom. 23, 40).

[7]) Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 7 (tom. 13, 456): Universale in singulari non est aliud quam singulare. Ebenso in der Parallelstelle in Rep. n. 10 (tom. 23, 219a).

Form hinzugefügt wird [1]). Er bemerkt auch, daß zwar die Gattung im eigentlichen Sinne in Teile geteilt wird, nicht aber die Spezies in Individuen. Die Gattung verlangt eine genau bestimmte Zahl von Spezies, in die sie zerfällt; nicht aber erfordert die Spezies eine determinierte Zahl von Individuen. Die Spezies enthält in sich schon das ganze quiditative Sein des Dinges. Die Entität, die ihr durch das Singuläre hinzugefügt wird, ist nicht eine quiditative Entität, sondern nur der Grad der Singularität. Deshalb ist die ganze Quidität, die im Individuum ist, die der Spezies. Nicht aber drückt die Gattung das ganze Sein der Spezies aus, weil die Spezies dem Gattungsbegriffe eine nähere quiditative Entität hinzufügt (indem sie z. B. das animal näher als rationale oder irrationale bestimmt). Wenn man darum Teilung im strengen Sinne nimmt, nämlich als Zerlegung eines Ganzen in Teile, welche Proportion zum Ganzen haben, es konstituieren oder in ihm enthalten sind in bestimmter Zahl oder Größe, wird die Spezies an sich nicht in Individuen geteilt. Nur wenn man unter Teilen all das versteht, was an der Natur des Geteilten partizipiert, kann man sagen, daß auch die Spezies in die Individuen geteilt wird [2]). So schreibt Scotus gerade in der Abhandlung über sein Individuationsprinzip.

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits zur Genüge, was Scotus meint, wenn er schreibt, daß das Individuum an der allgemeinen Natur der Dinge partizipiert. Er will nur dem Gedanken Ausdruck geben, daß ersteres nur insofern an

[1]) Quaest. in Metaph. l. 7, qu. 13, n. 15 (tom. 7, 414 b.

[2]) Rep. l. 2, dist. 12, qu. 6, n. 14 (tom. 23, 32)): Ad aliud dico, quod loquendo de divisione formali proprie, sic non dividitur species in individua, sed genus in species. — Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 17 (tom. 12, 146 s.): Si accipiatur divisio stricte, prout est in illo, quod requirit determinatas partes in multitudine et magnitudine, hoc modo species non dividitur in individua; genus autem requirit determinatam multitudinem specierum, quia secundum Boethium genus primo divisibile est in duo . . . Et si stricte accipiatur divisio, prout est in partes proportionem habentes ad totum, quae vel constituunt vel sub eo continentur in determinata multitudine, species per se non dividitur in individua . . . Si autem accipiatur divisio communiter, prout est in quaecunque participantia naturam divisi, sive habeant talem proportionem ad totum in integrando sive in subiciendo sive non, species per se dividitur in individua etc.

letzterer teilnimmt, als es Prinzip der Individuation derselben ist oder ihr den Grad, die Art und Weise der Singularität und zwar nur einen bestimmten Grad derselben verleiht. Dies ersehen wir leicht aus dem Kontexte in andern Stellen, in denen ebenfalls von einer hierhergehörigen Partizipation die Rede ist. So bemerkt er, daß zwar nicht die Materie, jedoch mehrere Individuen an der Wesenheit des Engels teilnehmen können. Er beweist eben gegen den heiligen Thomas, daß mehrere Engel einer Spezies angehören können, daß nicht jeder Engel für sich eine eigene Spezies ausmacht, da auch im Engel unterschieden werden muß zwischen Natur und individueller Eigentümlichkeit [1]). Wir lesen auch den Satz: „Individuum, puta Socrates, dicitur homo per participationem." Aber unmittelbar vorher heißt es, daß das Individuum etwas zur Natur der Spezies hinzufügt, nämlich die individuelle Differenz, die auch Häcceität genannt wird. Die Spezies, z. B. Mensch, sei Mensch an sich oder Mensch per essentiam, hingegen Sokrates nur durch Teilnahme. In derselben Schrift wird übrigens, wie wir sehen werden, ausdrücklich und scharf die Lehre des Plato verworfen, daß es für sich bestehende separierte Substanzen gebe [2]). Dazu kommt, daß das Individuelle nur einen bestimmten Grad der Singularität, nicht jeden, der außerdem noch möglich ist, bezeichnet. Der Grad der Individuation, den die menschliche Natur in Sokrates annimmt, ist doch nicht der, den sie in Plato erhält. Deshalb kann das Universale in einem einzigen Singulären nicht seiner ganzen Indifferenz nach erfaßt werden, z. B. die menschliche Natur nicht vollständig in Sokrates allein. Aus diesem Grunde wird dasselbe auch nicht mit dem Sinne oder im Phantasiebild erfaßt [3]).

Weil die individuellen Eigentümlichkeiten der Individuen derselben Spezies graduell verschieden sind, nimmt auch das eine Individuum in höherem Grade oder reiner an der Natur der Spezies teil als das andere. Da alle Seelen von Natur aus wohl nicht gleich begabt sind, hat die eine mehr von dem Wesen der

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 7, n. 10 (tom. 12, 169a).

[2]) Expositio in Metaph. Arist. l. 1, summa 2, cap. 4, n. 61 (tom. 5, 506b).

[3]) Ox. l. 1, dist. 3, qu. 6, n. 9 (tom. 9, 248a). — Rep. l. c. qu. 4, n. 5 (tom. 22, 102).

Seele als die andere, ähnlich wie das Rationale im höheren Grade an der Animalität partizipiert als das Irrationale [1]).

Hauréau drückt sich somit zum mindesten ungenügend aus, wenn er (II/2, p. 206) schreibt: En un mot, que l'humanité réelle se distribue réellement entre tous les hommes, et qu'elle jouit à part soi de sa propre existence, bien qu'on la trouve toujours unie aux existences particulières dont elle est le suppôt commun. La formule de Duns-Scot est précisément celle de saint Anselme: Participatione speciei plures homines sunt unus homo. Es ist nicht wahr, daß nach Scotus die Menschheit oder die allgemeine Natur eine eigene Existenz für sich allein hat. Dies wird nicht gelehrt in den von Hauréau angeführten Stellen. Die eine derselben werden wir später besprechen, die andere, nämlich Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, haben wir bereits oben dem Hauptinhalte nach vorgeführt; es wird darin nur vorgetragen, daß es allgemeine Wesenheiten gibt, die insofern reales Sein haben, als sie mehr sind denn bloße entia rationis. Allerdings nennt Scotus das Individuelle einen Teil, spricht von Teilnahme desselben an der allgemeinen Natur. Andererseits nennt er aber auch, wie wir gesehen haben, diese Natur, die Quidität, Gattung oder Art, einen Teil, der mit dem andern Teile, nämlich dem Singulären, das Ganze, das Ding ausmacht. Dabei geht er soweit, daß er in seinen logischen Schriften erklärt, daß die Gattung usw. nur in Gedanken oder in der logischen Ordnung, in der Abstraktion, Teile eines Dinges (partes rationis), also nur Teile des Begriffes sind, während Materie und Form partes secundum rem, Teile des wirklich existierenden Dinges sind. In der Abhandlung über die Universalien des Porphyrius lesen wir nämlich: Es ist zu wissen, daß ein Unterschied besteht zwischen den partes rationis eines Dinges und den partes secundum rem. Beide Teile sind zwar Teile des Ganzen, die letzteren bezeichnen jedoch Teile des Ganzen als Teile, die ersteren hingegen drücken immer nur Teile des Ganzen als Ganzen aus. So ist z. B. der Gattungsbegriff des Menschen, nämlich *animal*, ein Teil des Menschen secundum rationem; denn er bezeichnet seiner Bedeutung nach ein Wesen,

[1]) De rer. princ. qu. 8, n. 34 (tom. 4, 383b).

das eine sensitive Seele hat. Weil er jedoch dieses Wesen als Ganzes ausdrückt, kann er mit voller Wahrheit vom Menschen ausgesagt werden. Das gleiche gilt aber nicht von den Teilen secundum rem. So bezeichnet z. B. das Erz, welches der materielle Teil einer Statue ist, einen Teil der Statue, jedoch nur als Teil; deshalb kann es von der Statue nicht ausgesagt werden. Materie und Form sind also Teile secundum rem oder Teile eines Dinges in seiner Existenz, das Genus und die Spezies hingegen nur Teile secundum rationem [1]). Ebenso verwirft Scotus in einer andern logischen Schrift die Ansicht, daß das Genus einen realen Teil bezeichnet; dasselbe bedeutet zwar einen Teil, aber nicht als Teil, z. B. animal bedeutet den Menschen nicht dem Teile nach, sondern als Ganzes; insofern ist es vom realen Teil unterschieden [2]).

δ. Hochschätzung und starke Betonung des Individuellen von seiten des Scotus. Die mannigfaltigen geschichtlichen Formen des exzessiven Realismus kommen alle darin überein, daß sie, um ein vulgäres Wort zu gebrauchen, vor lauter

[1]) Qu. 20, n. 3—4 (tom. 1, 267): Sed sciendum, quod essentiale principium speciei est duplex: quoddam secundum rem; quod est pars rei in existentia, cuiusmodi sunt materia et forma, aliud secundum rationem ... Nunc autem genus, puta *animal*, non est principium speciei, puta hominis, primo modo, scil. secundum esse, quia si sic, tunc non vere praedicaretur de ea; ergo est principium speciei secundo modo ... Et propter rationes est sciendum, quod est differentia inter partes rationis et partes secundum rem. Quia licet utrumque significet partes totius, partes tamen secundum rationem significant partes totius per modum totius, partes autem secundum rem significant partes per modum partis. Verbi gratia: genus hominis, puta *animal*, est pars eius secundum rationem. Nam a sua prima impositione imponitur ad significandum partem hominis, puta *habens animam sensitivam;* quia tamen eam significat per modum totius et non per modum partis, ideo vere praedicatur de homine. Sed non est sic de parte secundum rem, quia aes, quod est pars materialis statuae, significat partem per modum partis, et ideo de statua non potest praedicari.

[2]) In librum I. Posteriorum Analyticorum Aristotelis quaestio 17, n. 6 (tom. 2, 245): Ex hoc non sequitur, quod genus significet partem realem, quia licet genus significet partem, non tamen per modum partis, et in hoc distinguitur a parte reali ... Quod genus significet partem diversam realem, fallacia est secundum accidens ... Pars enim realis, sicut dictum est, accipitur per modum partis, sed *animal* non significat hominem per modum partis.

Wald keine Bäume sehen, d. h. sie betonen und übertreiben das Sein und die Stellung des Allgemeinen derart, daß die Individuen irgendwie darunter zu bloßen Erscheinungsformen, Reflexen, Akzidentien, Weisen des Allgemeinen heruntergedrückt, verflüchtigt und folgerichtig um ihre ganze Bedeutung gebracht werden. Wer deshalb Scotus und seiner Schule den Vorwurf des exzessiven Realismus macht, muß auch Ähnliches seinem Systeme vorwerfen. Wir lesen auch tatsächlich bei Willmann (S. 514): „Wirklich haben, ohne es zu wollen, die Scotisten der Lehre Descartes' vorgearbeitet, welche die Dinge als modi der ausgedehnten Substanz ansieht, und auf dieser konnte der Pantheismus eines Spinoza fußen." Hier ist nicht der Ort zu untersuchen, ob und wieweit Descartes den scotistischen Realismus kannte und auf ihm weiterbaute. Es soll nur darauf hingewiesen werden, daß bei Scotus gerade das Individuelle eine große Rolle spielt.

αα. Wie wiederholt gesehen wurde, hält Scotus fest, daß das Individuelle oder das Individuationsprinzip nicht in einer bloßen Negation, nicht in der bloßen Inkommunikabilität, besteht, sondern in einer positiven Entität[1]).

ββ. Das Individuelle hat seine eigene Idee in Gott. All dasjenige verlangt seine eigene Idee oder einen selbständigen Erkenntnisgrund, das aus der Idee, aus dem Begriffe eines andern nicht erkannt werden kann. Nun aber wird das Individuelle nicht aus der Spezies erkannt, weil ja die Spezies in verschiedenen Individuen Existenz haben kann. Ebendeshalb hat auch die Spezies wieder ihre eigene Idee, weil sie aus der Gattung nicht erkannt werden kann, da ja auch diese wieder in verschiedene Spezies zerfallen kann[2]).

γγ. Das Singuläre ist darum auch für sich allein intelligibel, ja sogar am meisten intelligibel, wenn auch unser Verstand, der im Diesseits in seinem Erkennen vom Sinne abhängig ist, für jetzt die singuläre Natur nicht am besten und vollkommensten zu erkennen vermag. So schreibt Scotus sehr oft

[1]) Vgl. Ox. l. 2, dist. 3, qu. 2. et 6 (tom. 12, 77 ss., 127 ss.).

[2]) Rep. l. 1, dist. 36, qu. 4, n. 16 (tom. 22, 453 s.).

und zwar gerade auch da, wo er seine Individuationslehre ex professo vorträgt oder doch wenigstens berührt [1]).

δδ. Das Singuläre ist ja ein ens actu perfectum, zumal Aristoteles schreibt, daß das singuläre Objekt am allermeisten Substanz ist (maxime substantia est) [2]). Die Individuen sind deshalb am allermeisten Substanzen, weil sie die ersten Substanzen sind; denn ein jedes bezeichnet eine reale Entität und Einheit; die zweite Substanz hingegen ist nicht am allermeisten Substanz [3]). Das Individuum ist in vollster Wahrheit Sein und Einheit; es ist die erste Substanz und am allermeisten Substanz; ihm kommt die Zeugung zu; auf dasselbe erstrecken sich die Tätigkeiten; dasselbe wirkt auch; aus all den Gründen kann es nicht in einer Negation bestehen [4]). Das Individuum schließt vielmehr eine Vollkommenheit in sich, welche die gemeinsame Natur nicht in sich begreift, nämlich die individuelle Eigentümlichkeit, durch welche diese Natur determiniert wird [5]).

εε. Weil das Individuum als solches ein höheres Sein, eine größere Vollkommenheit, enthält als das Universale, intendiert auch Gott bezw. die Natur primär das Individuum, erst sekundär die Spezies und auch diese wiederum vor der Gattung, weil eben Gott stets zuerst das Vollkommene will und das Unvollkommene nur wegen des Vollkommenen [6]).

---

[1]) Vgl. Rep. l. 2, dist. 12, qu. 8, n. 10 (tom. 23, 40a). — De anima, qu. 22, n. 3—4 (tom. 3, 629).

[2]) De anima, qu. 22, n. 4 (tom. 3, 629b).

[3]) Rep. l. 1, dist. 36, n. 14 (tom. 22, 452). Hier spielt Scotus auf die bekannte Unterscheidung bei Aristoteles an, nach welchem wohl erste Substanz soviel bedeutet als das konkrete Ding, hingegen zweite Substanz soviel als den abstrakten Begriff desselben.

[4]) Quaest. in Metaph. l. 7, qu. 13, n. 17 (tom. 7, 417b): Item, individuum est verissime ens et unum, sicut arguitur hic de prima substantia, quod est maxime substantia, et ipsius est generatio et circa ipsam sunt operationes, ipsa etiam operatur; omnia ista videntur neganda ab aliquo formaliter constituto per negationem.

[5]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 3, n. 29 (tom. 9, 629).

[6]) Rep. l. 1, dist. 36, qu. 4, n. 25 (tom. 22, 457b): Dico, quod intentio naturae in specie sistit tanquam in perfectiore quam sit genus, et sistit in individuo tanquam in entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei. — N. 14, 452a: Si natura producit individuum, inquantum dirigitur a Deo et Dei providentia, et non solum sistit in speciebus, sed principaliter est

ζζ. Wie wiederholt gezeigt wurde, sind nach Scotus das Individuelle und die allgemeine Natur Teile oder wenigstens gleichsam Teile, die in ihrer Verbindung ein Drittes, ein Kompositum, das Ding, bilden, wenn auch gerade keine Komposition im strikten Sinne vorliegt. Damit ist doch auch gelehrt, daß das Individuum kein Akzidens, keine Erscheinungsform, kein modus des Allgemeinen, der allgemeinen Natur ist. Allerdings schreibt er auch, daß die ganze Quidität, die im Individuum ist, die Entität der Spezies ist, und daß insofern die Spezies das ganze Sein der Individuen ausdrückt. Damit will er aber nicht im Sinne eines Wilhelm von Champeaux und anderer sagen, daß die allgemeine Wesenheit das Individuum, und das Individuum die allgemeine Wesenheit ist. Er erklärt ja zugleich, daß das Singuläre zur Spezies eine Entität hinzufügt, und daß dies nicht die quiditative oder die Entität der allgemeinen Wesenheit als solcher ist. Das Individuelle als solches hat für sich seine eigene Entität, und diese ist eben nichts anderes als die individuelle Eigentümlichkeit oder Differenz, welche die allgemeine Wesenheit individualisiert oder in Verbindung mit ihr das Ding bildet [1]).

Aus diesen Gründen können auch verschiedene Auktoren, darunter auch solche, die Scotus des exzessiven Realismus oder einer Annäherung an den Pantheismus zeihen, nicht umhin zu gestehen, daß nach Scotus das Individuelle das Höchste, das Vollkommnere, das wahre Ziel der Natur, die Krone der Schöpfung sei, daß er ein starkes Interesse an der Individualität habe, daß er aus allen Kräften strebe, das Vorurteil aus dem Wege zu räumen, die Individuation beruhe nur auf Verneinung [2]). Prantl meint, daß die Frage über das principium individuationis bei

---

circa individua, oportet ut intentio naturae non solum sistat in natura speciei, sed etiam per se in individuo . . . cum natura maxime intendat illud, quod est maximae entitatis et perfectionis. — Ox. l. 2, dist. 3, qu. 7, n. 10 (tom. 12, 169b): In principalibus entibus est a Deo intentum individuum principaliter.

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 6, n. 19 (tom. 12, 147a): Et quia ista entitas, quam addit singulare super speciem, non est entitas quiditativa, ideo dico, quod tota quiditas, quae est in individuo, est entitas speciei, et ita species dicit totum esse individuorum.

[2]) Vgl. Ritter (a. a. O. S. 433), Erdmann (a. a. O. S. 414), Willmann (a. a. O. S. 511 f.), Seeberg (a. a. O. S. 79).

Scotus ganz folgerichtig auf seinen Konzeptualismus zurückweist (S. 217); jedermann wisse auch, daß der sogenannte Nominalismus Occams aus dem Franziskanerorden hervorging; die Dominikaner seien durchaus nicht als lediglich Realisten den Franziskanern gegenüberzustellen, denn auch der Franziskaner Scotus selbst sei Realist gewesen (S. 233). Prantl findet also in Scotus eher einen Nominalisten und Vorläufer des späteren Nominalismus als einen exzessiven Realisten. Nach Schwane (S. 80) arbeitet Scotus ebenfalls dem Nominalismus vor. Auch Willmann schreibt im Anschlusse an Erdmann (S. 514): „Eine Wendung ihrer Lehre zum Pantheismus oder Monismus konnten die Scotisten als eine Vergewaltigung bezeichnen, schwerer dagegen in Abrede stellen, daß Keime zum Nominalismus in ihr liegen. ‚Die beiden Hauptsätze, bemerkt Erdmann richtig, welche Duns dem Thomismus entgegenstellte, sind die Grundpfeiler für den Nominalismus des XIV. Jahrhunderts geworden: daß das individuelle Sein das wahre und vollkommene, und daß Gott in völlig ungebundener Willkür tätig sei, hat Occam so miteinander verbunden, daß beide Sätze sich gegenseitig und seine ganze Philosophie und Theologie stützen.‘ Sie gehören auch innerlich zusammen: die Leugnung des Intelligiblen in den Dingen und die Hintanstellung der göttlichen Intelligenz sind zwei Formen desselben Irrtums“ usw.

Hierzu sei nur kurz folgendes bemerkt: Jedenfalls liegt in den Behauptungen Prantls, Erdmanns, Schwanes und Willmanns die Wahrheit, daß Scotus kein einseitiger Realist ist, daß er vielmehr großes Gewicht auf das Individuelle legt, dasselbe nicht im Allgemeinen aufgehen läßt, daß er also neben dem Wald und in dem Wald auch noch Bäume sieht. Es ist aber nicht wahr, daß er mit den Nominalisten vor lauter Bäumen keinen Wald mehr sieht. Wenn Scotus das Individuelle als vollkommeneres Sein denn das allgemeine Sein, ja allenfalls sogar als das eigentliche und wahre Sein bezeichnet, so will er damit doch zunächst nur dem Gedanken Ausdruck geben, daß das Allgemeine für sich allein gar nicht existiert, nicht existieren kann, daß es vielmehr nur in und mit dem Individuellen Existenz erlangen kann. Nun aber hat nach Scotus nur das Existierende wahres, eigentliches oder reales Sein, hingegen das nur Abstrakte, Ideale, Begriffliche, welchem

nur das esse essentiae, nicht das esse existentiae zukommt, nur ein esse diminutum, esse secundum quid, esse intelligibile usw. Gerade diese scharfe Unterscheidung dürfte am besten geeignet sein, einerseits allem exzessiven Realismus und Pantheismus, andererseits allem Nominalismus und Subjektivismus vorzubeugen. Daß Scotus diese Unterscheidung macht und in seinem Gottesbegriffe strenge durchführt, habe ich gezeigt in meiner Abhandlung: „Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft" (Wien 1907). In dieser Schrift, wie auch in der ihr nahestehenden: „Ist Duns Scotus Indeterminist?" (Münster 1905), wird auch bewiesen, daß es mit dem Indeterminismus des Scotus gar nicht so schlimm bestellt ist. — Daß Scotus das Intelligibele in den Dingen leugnet, ist eine gänzlich ungerechtfertigte Behauptung Willmanns. Eine eigentliche Widerlegung derselben ist nicht notwendig, eine solche liegt übrigens bereits in diesem Buche übergenügend vor. Freilich schreibt Willmann (S. 514) noch weiter: „Die Wendung zum Nominalismus bezeichneten die Scotisten ebenfalls als einen Mißbrauch ihrer Lehre und die Polemik gegen jenen ist ihnen eine Hauptangelegenheit. Sie haben insofern recht, als die Denkrichtung ihres Meisters eine realistische ist, aber sein Realismus ist minder gut gegen eine Vergewaltigung geschützt als der Thomismus. Nur der Einklang der drei Erkenntnisweisen: der übernatürlichen, der vernünftigen und der sinnlichen, die sich gegenseitig Deckung gewähren, schützt die Erkenntnis vor der Subjektivierung, und dieser Einklang besteht bei Scotus nicht, während er bei Thomas für das System grundlegend ist." Daß dieser Einklang auch bei Scotus besteht, lege ich in einem eigenen Werke ausführlich und speziell auch gegen Willmann dar, nämlich in der Schrift: „Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus" [1]). — Aus der so starken Betonung des Individuellen und der Wirklichkeit ergibt sich auch, was von dem Satze Hauréaus zu halten ist (II/2, p. 182): „In dem Systeme des Scotus spielen die Chimäre und der Centaurus dieselbe Rolle und nehmen den nämlichen Platz ein wie Sokrates und Kallias." Als ob Scotus

[1]) Dieselbe erschien in den „Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte", Paderborn 1908.

nicht scharf unterschiede zwischen Individuellem und der allgemeinen Natur und zwischen letzterer und bloßen Gedankenbildern! Es sei nur bemerkt, daß, wie wir gesehen haben, nach Scotus zwar das Individuelle seine Idee in Gott hat, nicht aber die figmenta wie der Tragelaphus und andere. So lehrt Scotus in der von Hauréau wiederholt zitierten qu. 8, de rer. princ. n. 1 (tom. 4, 365a).

Ritter (S. 432) macht darauf aufmerksam, daß Scotus auch den Verhältnisbegriffen eine Wahrheit außer dem Verstande beilegt, und bemerkt dazu: „So ist sein Realismus überhaupt ohne Schranken.“ Vor ihm wies schon Tennemann[1]) auf diese Tatsache hin, und gibt auch dafür drei Belegstellen an. Es ist wahr, daß Scotus so lehrt; hiermit huldigt er aber noch nicht einem grenzenlosen Realismus. Er bekämpft zwar die Ansicht Heinrichs von Gent, daß die Relation mit ihrem Fundament identisch ist, verwirft die reale Identität beider[2]). Er gibt jedoch zu, daß die Relationen Realitäten seien, nicht bloße Gedankendinge, ihr Sein nicht bloß dem betrachtenden Verstande verdanken; sie sind doch mehr wie ein bloßes ens rationis (n. 11—13, 106 ss.). Allerdings haben sie nur eine entitas modica, und es gibt andere Akzidentien, die eine größere Entität und Realität besitzen (n. 16, 112b). Scotus will somit nur sagen, daß die Relation, speziell die des Geschöpfes zu Gott, um die es sich in unserer Quästion zunächst handelt (n. 21 ss., 122 ss.), also das Geschaffensein, die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, mehr ist als ein bloßes Gedankending, und daß die Geschöpfe diese Beziehung, dieses Akzidens, diese Abhängigkeit hätten, wenn auch kein Verstand die Geschöpfe betrachten würde. Daß diese Abhängigkeit, diese Relation, etwas für sich Selbständiges oder unabhängig von den Geschöpfen, von den Dingen Bestehendes oder bestehen Könnendes sei, meint er nicht. Dies erhellt auch aus den beiden andern von Tennemann angeführten Stellen, nämlich aus der dritten und ersten Quästion der Quodlibetales. In der dritten Quästion nennt Scotus die Relation eine res, d. h. ein Etwas außerhalb des betrachtenden Verstandes im Gegensatz zum ens rationis, das sein Sein präzis

[1]) Geschichte der Philosophie, 8. Bd. 2. Hälfte, 1811, S. 744 f.

[2]) Ox. l. 2, dist. 1, qu. 4, n. 4 ss. (tom. 11, 97 ss.).

nur im betrachtenden Verstande hat [1]). In der ersten Quästion handelt er von den trinitarischen Relationen, die sich auf die göttliche Wesenheit gründen und ebenfalls etwas Reales seien, also mehr als bloße relationes rationis, die bloß ein ens diminutum bilden, das nur in dem betrachtenden Verstande ein Sein hat [2]). Das Verhältnis oder die reale Relation zwischen Geschöpf und Geschöpf (etwa das zwischen Vater und Sohn) ist etwas auch abgesehen von der Betrachtung seitens des Verstandes derart, daß es kein Gedankending ist, auch nicht bloß im Verstande ist, so wie die im Verstande von dem Ding erzeugte gedachte Beziehung (relatio rationis causata in intellectu a re), auch nicht wie eine erste oder zweite Intention, auch nicht wie das Allgemeine; es ist vielmehr ein wahres Etwas in den äußeren Dingen abgesehen von der Tätigkeit des Verstandes. Für diesen Satz werden mehrere Gründe angegeben; unter anderem lesen wir, daß sonst die Kausalität des Geschöpfes zunichte würde, alle Wissenschaft aufgehoben und die Metaphysik ebensowenig real wäre wie die Logik [3]).

Mit dem Sein der Relationen verhält es sich somit ähnlich wie mit dem der Dinge oder Substanzen. Wie an letzteren unterschieden werden kann allgemeine Natur und Individualität, so auch an ersteren. Das Allgemeine wird auch hier nur durch Abstraktion gewonnen, während es in der Wirklichkeit nur Individuen mit gegenseitiger individueller Beziehung gibt. Wie aber von den Substanzen substantielle Universalien abstrahiert werden können, so von den Akzidentien, wozu auch die Relationen gehören, akzidentelle Universalien. Das Akzidens gehört nämlich auch zu den Universalien, wie aus dem folgenden Kapitel erhellt.

---

[1]) Qu. 3, n. 2—3 (tom. 25, 114 s.).

[2]) Quodl. qu. 1, n. 8—9 (tom. 25, 17 s.).

[3]) Rep. l. 2, dist. 1, qu. 7, n. 10 s. (tom. 22, 562 s.). Was erste und zweite Intention ist, werden wir alsbald sehen.

Drittes Kapitel.

Die Lehre des Duns Scotus von den Universalien an sich.

Bereits in den zwei vorhergehenden Kapiteln bei der Darlegung der Lehre des Duns Scotus über die materia prima und die Formalitäten in ihrem Verhältnis zu den Universalien haben wir gar vieles gefunden über dessen Auffassung über die Universalien an sich. Es bleibt deshalb für dieses dritte Kapitel eigentlich nichts Neues mehr übrig. Jedoch sollen der Übersicht halber die in der vorstehenden Abhandlung schon niedergelegten Gedanken über des Scotus Ansicht bezüglich der allgemeinen Wesenheiten an sich kurz zusammengefaßt, mit weiteren Argumenten belegt werden; einiges, das bisher nur kurz angedeutet oder noch nicht genügend erörtert wurde, soll noch ergänzt werden. Die bereits angeführten Beweisstellen sollen nicht mehr erwähnt werden.

Zunächst sei bemerkt, daß, wie Scotus namentlich in der Schrift „Super universalia Porphyrii" wiederholt sagt, es fünf und nur fünf Universalien gibt, nämlich das Genus, die Spezies, die Differenz, das Proprium und das Akzidens. Zum Proprium gehört z. B. die Fähigkeit zu lachen, die jedem Menschen und nur dem Menschen eigentümlich ist, aber doch nicht in die gewöhnliche Definition des Menschen aufgenommen wird wie das Genus und die spezifische Differenz. Als Akzidens des Menschen wird die weiße Farbe angegeben, die jedem Menschen zukommen kann, und insofern eine allgemeine Eigenschaft des Menschen bezeichnet, aber doch nicht notwendig jedem Menschen zukommen muß [1]). — Das Universale ist etwas, das die

[1]) Vgl. qu. 12 (tom. 1, 154 ss.); qu. 34, n. 2 (tom. 1, 384); qu. 36, n. 5 (tom. 1, 420).

Fähigkeit hat, in vielen Dingen zu sein und von vielen Dingen ausgesagt zu werden[1]). Es hat zwei Vollkommenheiten, nämlich mitteilbar und unbeschränkt zu sein, dann aber auch zwei Unvollkommenheiten, nämlich teilbar und potential oder determinabel zu sein. Die Mitteilbarkeit ist eine Vollkommenheit, da sie auch in der Gottheit vorkommt, insofern als die eine göttliche Wesenheit drei Personen mitgeteilt wird. Die Teilbarkeit hingegen ist eine Unvollkommenheit, da sie ja ausdrückt, daß etwas nicht aus sich selbst individuell ist, ein Individuum, vielmehr erst durch etwas anderes, nämlich durch die individuelle Proprietät, dazu determiniert wird. Deshalb findet diese Eigenschaft bei Gott keine Anwendung; der Vater ist vielmehr die Gottheit, Sokrates hingegen ist nicht die Menschheit, nimmt vielmehr gewissermaßen an derselben teil, ist aber nicht in realer Weise mit ihr identisch, wie der Vater real identisch ist mit der Gottheit[2]). — Von den Universalien gilt weiterhin:

1. Sie sind Erzeugnisse und Objekte des Verstandes, der sie durch Abstraktion aus dem Einzelnen dazu macht. Dies ergibt sich bereits aus vielen vorgeführten Stellen. Hier soll nur auf eine Reihe weiterer Stellen hingewiesen werden und zwar zum guten Teile in solchen Schriften oder Quästionen, in welchen der Formalismus ex professo gelehrt oder doch berührt wird[3]). Sie sind deshalb logische Begriffe, nicht metaphysische[4]), sie sind zweite Intentionen, logische Intentionen[5]). — Weil

---

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 8 (tom. 12, 54a). — Expositio in Metaph. l. 7, s. 2, cap. 14, n. 112 (tom. 6, 244a). — Quaest. in Metaph. l. 1, qu. 6, n. 5s. (tom. 7, 73).

[2]) Rep. l. 1, dist. 19, qu. 5, n. 10 (tom. 22, 248a).

[3]) Vgl. Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 7 (tom. 12, 48). — Ox. l. 1, dist. 1, qu. 2, n. 6 (tom. 8, 323a). — Ox. l. 1, dist. 3, qu. 6, n. 25 (tom. 9, 281a). — De anima, qu. 17, n. 14; et qu. 22, n. 3 (tom. 3, 581a, 629a). — Quaest. in Metaph. l. 1, qu. 6, n. 2—9 (tom. 7, 71ss.); l. 7, qu. 13, n. 8 (tom 7, 409a); l. 7, qu. 18, n. 8 (tom. 7, 458). — Theorem. 3, n. 1 (tom. 5, 8).

[4]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 7 (tom. 12, 48b).

[5]) Ox. l. 4, dist. 43, qu. 1, n. 10 (tom. 20, 40a): Experimur, quod cognoscimus relationes rationis, quae sunt secundae intentiones, scilicet relationem universalis, generis et speciei etc. et oppositionis et aliarum intentionum logicalium. — Super univers. Porphyrii, qu. 34, n. 2 (tom. 1, 384a): Alio modo significat *accidens* idem quod secunda intentio, scil

das Begreifen eines Dinges ein gewisses *intendere* von seiten des begreifenden Subjektes auf das zu begreifende Ding voraussetzt, nennen die Scholastiker das Resultat dieses *intendere*, nämlich das hierdurch irgendwie begriffene Ding oder den Begriff selbst *intentio*. Erste Intention ist etwa das, was man Definition nennt, ein übersinnliches Erkenntnisbild oder ein Begriff, der aus dem ersten oder direkten Erfassen eines Dinges sich ergibt. Zweite Intention hingegen derjenige Begriff, der aus der zweiten oder reflexiven Erkenntnis entsteht. So schreibt Scotus [1]): Das Universale nimmt man manchmal als zweite Intention, die auf die erste Tätigkeit des Verstandes folgt. In der ersten Tätigkeit erkennt man die Quidität eines Dinges absolut. Die zweite besteht darin, daß der Verstand bei der Betrachtung der Quidität erkennt, dieselbe sei von mehreren Dingen aussagbar, und ihr dadurch den Begriff der Spezies oder Gattung verleiht. Auf diese Weise ist das Universale im Verstande als etwas, das durch die Tätigkeit des Verstandes gebildet wurde [2]).

2. Die Universalien sind keine bloße Fiktionen des Verstandes, sie sind vielmehr sachlich begründet, sie sind in den Dingen, schon bevor der Verstand seine Aufmerksamkeit letzteren zuwendet. Dies erhellt aus dem früher Gesagten und aus vielen andern Stellen. Wenn den allgemeinen Begriffen in den Dingen nichts entspräche, hätten wir keine Wissenschaft von den Dingen, sondern nur von unsern Begriffen; die Universalien wären nur Fiktionen, die Metaphysik wäre von der Logik nicht mehr unterschieden [3]). Wenn das Allgemeine auch vom Intellekt herkommt, so ist es doch nicht auf dieselbe Stufe zu stellen wie ein reines Gedankengebilde. Letzterem entspricht ja in den äußeren Dingen nichts, wohl aber dem Universalen. Es ist nämlich etwas

---

quodlibet, quod causatur a sola consideratione intellectus, et isto modo omnia quinque universalia sunt accidentia. Vgl. qu. 3, n. 11; et qu. 12, n. 3 (tom. 1, 71 b, 154 b).

[1]) De anima, qu. 17, n. 14 (tom. 3, 581 a).

[2]) Vgl. Ludwig Schütz, Thomas-Lexikon, 2. Aufl. 1895, S. 422.

[3]) Quaest. in Metaph. l. 7, qu. 18, n. 10 (tom 7, 459 s.). — Theorem. 4, n. 1 (tom. 5, 13 a).

in den Dingen, wodurch der Verstand veranlaßt wird, eine solche Intention oder den Begriff des Allgemeinen zu bilden [1]).

3. Dabei ist aber doch der Verstand die effektive Ursache des Allgemeinen, das Ding hingegen ist das Subjekt oder die materielle Ursache oder mehr die Veranlassung hierzu. In den Quästionen über die Universalien des Porphyrius erhebt Scotus in einer eigenen Quästion die Frage: Worin liegt das Universale als in seinem Subjekt? Liegt es in dem Dinge oder im Verstande? Dabei sagt er: Der Intellekt ist die causa efficiens des Universalen, also ist er nicht die Materie und auch nicht das Subjekt desselben. Nach dem Kommentator zu Aristoteles macht der Intellekt die Allgemeinheit in den Dingen, also ist diese Allgemeinheit in dem Dinge, nicht im Intellekt. Das Universale bezeichnet auch das Ding, nicht den Verstand [2]). Die eigentliche Antwort findet sich jedoch erst in der elften Quästion: Zur ersten (d. h. zur neunten) Quästion ist zu sagen: Das Universale ist im Dinge als in seinem Subjekt, weil es das Ding bezeichnet, nicht aber den Verstand; im Verstande ist es jedoch wie in der causa efficiens und wie das Erkannte in dem Erkennenden [3]). Das Ding oder das Objekt ist somit das eigentliche Subjekt oder die Materie, die Unterlage, das Fundament für das Allgemeine. Der betrachtende Verstand findet es darin vor oder darin begründet. Insofern ist das Ding wiederum mehr die Veranlassung für den Verstand, das Allgemeine aus dem Dinge zu abstrahieren, letzterer ist insofern die eigentliche oder effiziente Ursache desselben [4]). Wie wir bereits früher sahen, hat die Zeit ihr materielles Sein in den Dingen, hingegen das formelle in der Seele und von der Seele [5]). Dasselbe gilt also auch von allen Universalien: Das ma-

---

[1]) Super univ. Porph. qu. 4, n. 4 (tom. 1, 97): Ad tertium dico, quod universale est ab intellectu. Et cum dicitur: ergo est figmentum, dico: quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet in re extra, universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem.

[2]) Qu. 9, n. 2 (tom. 1, 135a). [3]) Qu. 11, n. 2 (tom. 1, 136a).

[4]) L. c. qu. 4, n. 4 (tom. 1, 97b): Dico ergo, quod effective est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter est a proprietate in re, figmentum vero minime.

[5]) De rer. princ. qu. 18, art. 3, n. 32 (tom. 4, 632b).

terielle Sein haben sie in den Dingen schon außerhalb des betrachtenden Verstandes, das formelle jedoch oder ihre eigentliche Form erhalten sie erst vom Verstande und im Verstande. Dabei ist jedoch wohl zu beachten, daß das Universale, wenn es ein solches sein will, unbedingt und notwendig betrachtet werden oder im Verstande sein muß. Nicht so notwendig ist, daß es auch in der Wirklichkeit Existenz hat. Wir können ja Allgemeines erfassen oder abstrahieren von Dingen, die für uns nur mehr in der Erinnerung, nicht mehr in der Wirklichkeit existieren; wir kommen aber nie zu allgemeinen Begriffen ohne abstrahierende Verstandestätigkeit. Deshalb schreibt Scotus bei Erörterung der Frage, ob das Universale etwas in den Dingen sei: Et ex hoc apparet, quod non est necesse illud, quod est universale, esse in re, licet possit, sicut necesse est ipsum esse in intellectu [1]). Wir erkennen vielmehr die Universalien oder die Quiditäten der Dinge auf gleiche Weise, ob sie nun nach der Natur der Sache außerhalb des Verstandes in irgend einem Suppositum ein Sein haben oder nicht, ob sie gegenwärtig oder abwesend sind [2]).

4. Der Intellekt als die eigentliche oder effektive Ursache des Universalen macht aus dem nur der Potenz nach Universalen das actu universale, das complete universale, das Universale im eigentlichsten und vollsten Sinne [3]). Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen dem nur potentialen oder der Potenz nach Universalen und dem actu Universalen. Ersteres heißt noch inkomplett oder nur in entfernterer Beziehung Universales, letzteres komplett oder in nächster Hinsicht Universales. Das erstere ist nichts anders als das metaphysisch Allgemeine oder das Gemeinsame, das in mehreren Individuen derselben

[1]) Quaest. in Metaph. l. 7, qu. 18, n. 10 (tom. 7, 460 a).

[2]) Quaest. quodl. 6, n. 7 (tom. 25, 243 b): Universalia sive quiditates rerum intelligimus aeque sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito sive non, et ita de praesentia et absentia. Vgl. Ox. l. 2, dist. 3, qu. 11, n. 12 (tom. 12, 279 b).

[3]) Rep. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 4 (tom. 22, 102 a): Destruitur intellectus agens, nisi faciat de potentia universali actu universale, cum secundum Commentatorem *2. de Anima, comment. 18.* ideo ponatur intellectus agens, ut faciat de potentia universali actu universale. Ebenso in Ox. l. 1, dist. 3, qu. 6, n. 8 (tom. 9, 243 b).

Art ist und als solches vom Verstand betrachtet wird. Dasselbe ist aber als solches nur ein *commune,* noch nicht ein eigentliches *universale.* Es hat ja als solches noch nicht die nächste Potenz zu jedem beliebigen Suppositum derselben Art, kann als solches noch nicht von jedem beliebigen ausgesagt werden, so daß es in gewisser Hinsicht mit jedem beliebigen Suppositum der Aussage nach identisch ist. Diese nächste Fähigkeit verleiht ihm erst der Verstand, und so macht derselbe aus dem commune als dem entfernt und unvollkommen Allgemeinen das eigentliche Allgemeine, das universale complete oder actu.

Damit weist Scotus zugleich den Einwand zurück, daß das Universale ein reale in re oder etwas objektiv Reales sei, um mit Stöckl und andern zu reden, wenn man annehme, daß die allgemeinen Naturen nicht für sich als solche schon individuell seien, sondern der Natur nach früher seien als das Individuelle; dieses Allgemeine könne doch nur ein ens rationis sein, da ja nur der Intellekt das Allgemeine in den Dingen macht. Scotus erwidert darauf mit seiner Unterscheidung zwischen commune und universale; letzteres sei freilich insofern ein ens rationis, als es nur durch den Verstand ein universale actu oder complete wird [1]). — Denselben Einwand finden wir auch in der

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 8 (tom. 12, 54 a): Sed contra istud videntur esse duae obiectiones, una quia videtur ponere universale esse aliquid reale in re, quod est contra Commentatorem *1. de Anima, comm. 8,* qui dicit, quod *intellectus facit universalitatem in rebus,* ita quod non existit nisi per ipsum, et sic est ens tantum rationis. Probatio consequentiae: nam ista natura, secundum quod est ens in isto lapide, prior tamen naturaliter singularitate lapidis, est ex dictis indifferens ad hoc singulare et ad illud. Darauf lautet die Antwort: Ad primum dico, quod universale in actu est illud, quod habet unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima, ut dicatur de quolibet supposito, quia *primo Posteriorum: universale est, quod est unum in multis et de multis.* Nihil enim secundum quamlibet unitatem in re est tale, quod secundum ipsam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum, ut dicatur de quolibet supposito praedicatione dicente: *hoc est hoc,* quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa, in qua est, non tamen illud vere dici potest de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum; hoc est enim solum possibile de obiecto eodem indifferenti actu considerato ab intellectu, quod quidem ut intellectum habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, quod hoc est hoc ... Non tamen (commune) est tale, cui potentia proxima

Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar: Daraus folgt, daß das Universale ist actu in re, non solum in anima, während doch der Intellekt es ist, welcher die Allgemeinheit in den Dingen macht. Die Antwort lautet aber auch hier: Ich sage, das Universale in actu ist nur im Verstande, weil es nicht aktuell universal ist, wenn es nicht Eines in vielen und von vielen aussagbar ist, derart, daß das Universale in actu die nächste Fähigkeit hat, von vielen ausgesagt zu werden. Dies hat es aber nur durch den Verstand. Das commune oder die in den Dingen vorfindliche gemeinsame Natur, die eine zwischen der unitas numeralis und der unitas rationis in der Mitte stehende Einheit bildet, kann zwar in diesem oder jenem Individuum sein. Sie kann aber nicht gleichzeitig in diesem und jenem zugleich sein und insofern ist sie nicht komplett universal. Dies wird sie erst durch den Intellekt, in der Betrachtung des Verstandes[1]).

Aus dem Gesagten erhellt, daß es nach Scotus ein actu universale in re gar nicht gibt und nicht geben kann, daß vielmehr nur in dem betrachtenden Verstande mittelst des Erkenntnisaktes das in den Dingen liegende Gemeinsame ein actu universale

convenit dici de quolibet, sed tantum est in potentia proxima, ut est in intellectu possibili; est ergo in re commune, quod non est de se hoc et per consequens ei de se non repugnat esse non hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit ei illa differentia, secundum quam completive universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum.

[1]) Rep. l. 2, dist. 12, qu. 5, n. 12 (tom. 23, 31a): Ad primum horum dico, quod universale in actu non est nisi in intellectu, quia non est actu universale, nisi sit unum in multis et de multis, ita quod de multis est aptitudo proxima universalis in actu, quia non potest haberi in actu universale, quo ipsum est dicibile de alio sic, *hoc est hoc*, nisi per intellectum. Tamen ista unitas realis media inter numeralem et rationis non est differentia universalitatis, quia hoc est actu dicibile de multis; sed solum est indifferentia, secundum quam non repugnat sibi esse hoc et hoc simul. Tamen non potest secundum istam realem unitatem minorem esse simul hoc et hoc nisi in conceptu in intellectu, quod non est ex parte sui, quia haec equinitas est natura, quae non habet, unde repugnat sibi esse in hoc et esse in isto, sed determinatur per singularitatem advenientem, unde non potest simul esse in hoc et in isto; ideo ista communitas non est universalis complete. Vgl. Quaest. in Metaph. l. 1, qu. 6, n. 5—6; l. 7, qu. 13, n. 19; et qu. 18, n. 6 (tom. 7, 73, 419s., 456 s.).

wird. Das actu universale ist somit etwas Logisches, ein Verstandesgebilde, insofern ein ens rationis, als es nur durch den Verstand, im Verstande wird, wenn es auch wieder mehr als bloßes ens rationis ist, insofern es in den Dingen begründet ist. Es ergibt sich zugleich, daß Seeberg die Begriffe so ziemlich verwirrt, wenn er schreibt (S. 71): „Beide Begriffe unterscheiden sich so, daß das commune ein den Individuen Gemeinsames, das universale etwas an jedem Individuum der Gattung schlechthin Identisches bezeichnet . . . In diesem Sinne wird also auch die Universalität etwas sein, was der Natur anhaftet, es ist eine unitas realis, welche sich von der Einheit der Zahl ebenso wie von der Einheit der Kommunität unterscheidet." Nein, die Universalität haftet nicht der Natur an, sondern entsteht im eigentlichen Sinne nur im Intellekt, ist auch keine reale Einheit, sondern nur ein logisches Gebilde, das allerdings insofern etwas Einheitliches ist, als es ein einheitlicher Gedanke ist. Die genannte unitas realis ist nichts anderes als das commune, und dieses steht in der Mitte zwischen der unitas numeralis und unitas rationis. Die Universalität ist nur die vom Verstande einem Begriffe beigelegte nächste Fähigkeit, von vielen oder allen Dingen einer Gattung ausgesagt werden zu können. Die allgemeine Natur hat dazu nur die entferntere Fähigkeit; sofern sie in den Dingen ist, ist sie ja noch etwas Metaphysisches, sie ist unum in multis, aber noch nicht unum de multis. Zu letzterem macht sie der Verstand.

5. In den soeben zitierten Stellen ist auch bereits gesagt, daß das commune, die allgemeine Natur in den Dingen, und die mit ihr gegebene Einheit in den einzelnen Individuen, denen sie zukommt oder innewohnt, nicht numerisch Eines ist. Die numerische Einheit erhält sie erst vom Verstande als logischer Begriff, da ja das Gemeinsame erst durch den Verstand etwas wird, was von allen Individuen in identischer Weise ausgesagt werden kann[1]). Dies erklärt Scotus noch ausdrücklicher in der

[1]) Rep. l. 2, dist. 12, qu. 5, n. 12 (tom. 23, 31a): Tamen ista unitas realis media inter numeralem et rationis non est differentia universalitatis, quia hoc est actu dicibile de multis, sed solum est indifferentia, secundum quam non repugnat sibi esse hoc et hoc simul. Tamen non potest secundum istam realem unitatem minorem esse simul hoc et hoc nisi in conceptu in intellectu.

Widerlegung eines zweiten Einwandes gegen seine Individuationslehre. Er machte sich nämlich den Einwurf: Johannes Damascenus stellt einen Unterschied auf zwischen der Einheit der Natur, die in Gott ist, und der, die in den Geschöpfen ist. Darauf wird entgegnet: Die Natur ist nicht so Eines in re in den Kreaturen, etwa die menschliche Natur in Sokrates und Plato, wie die göttliche Natur in den drei göttlichen Personen, weil in den Geschöpfen die Wesenheit in drei Individuen nicht dieselbe der Zahl nach ist[1]). Darauf erhebt Scotus aber einen neuen Gegengrund: Man sagt: Worin liegt denn jene reale Einheit, die geringer ist als eine numerische? Sie liegt nicht in einem einzigen Individuum bloß. Denn was in einem der Zahl nach einzigen Individuum liegt, ist der Zahl nach Eines. Sie liegt auch nicht in einem, sofern man es auf ein anderes bezieht, weil sonst diese Einheit keine absolute Natur wäre; also liegt sie in zwei Individuen zugleich. Die Antwort lautet: Ich sage, daß diese Einheit der Natur eine Einheit ist, wie sie in einem Suppositum ist, nicht wie sie in der Beziehung auf etwas anderes, auf ein anderes Individuum, liegt, und auch nicht wie sie gleichzeitig in zwei ist[2]). Hiermit ist also klar gelehrt, daß die allgemeine Wesenheit, die mehreren geschöpflichen Individuen innewohnt, nicht der Zahl nach die nämliche ist, wie dies von der göttlichen Wesenheit gilt, die der Zahl nach nur Eine, ein und dieselbe ist, obwohl sie drei Personen zukommt. Jedes geschaffene Individuum derselben Art hat seine der Zahl nach eine allgemeine Natur, jeder Mensch hat der Zahl nach eine Menschheit, d. h. seine eigene menschliche Natur. Scotus erklärt nun weiter, wie dieses zu verstehen ist, indem er einen weiteren Einwand löst: Wenn man sagt, alles was nur immer in einem der Zahl nach einzigen Individuum ist, ist Eines der Zahl

---

[1]) L. c. n. 13 (tom 23, 31b): Ad Damascenum dico, quod non sic est unum re in creaturis et in Socrate et Platone, sicut essentia divina in diversis suppositis, quia in creaturis non est eadem numero in essentia in tribus.

[2]) L. c.: Dicunt, in quo est ista unitas realis minor numerali? Non in uno tantum, quia quod est in uno numero, est unum numero. Nec in uno in comparatione ad aliud, quia tunc non esset natura absoluta; igitur in duobus simul. Dico, quod ista unitas est naturae, ut est in uno supposito, non ut in ordine ad aliud neque in duobus simul.

nach, so ist das wahr entweder mit denominativer Aussage oder mit essentialer. So ist die Einheit, welche geringer ist als eine reale (d. h. wie früher gesehen wurde, die allgemeine Natur), nicht essential, sondern nur denominativ der Zahl nach Eines oder dieses Ding oder individuell. Hingegen die Häcceität oder individuelle Proprietät ist dieses Ding oder individuell oder der Zahl nach numerisch Eines auf essentiale Weise. Ähnlich verhält es sich mit dem Körper und dem Menschen; ersterer, der doch an sich nur einen Teil des Ganzen oder des Menschen ausmacht, ist auf andere Weise belebt als der Mensch. Der Mensch ist nämlich essential belebt, der Körper hingegen nur denominativ. So heißt auch die genannte geringere Einheit oder die allgemeine Natur im Individuum auf doppelte Weise Eine: essential ist sie Eine mit der Einheit, die geringer ist als eine numerische (d. h. eben mit der allgemeinen Natureinheit), hingegen denominativ ist sie Eine der Zahl nach, weil sie eben ist in diesem einen Individuum, das der Zahl nach Eines ist [1]). Diese Worte sind klar: ein Körper ist an sich oder seiner Natur und Wesenheit nach d. h. als Körper noch nicht belebt; wenn er aber im Menschen mit der Seele zu einem Ganzen verbunden wird, kann er als belebt bezeichnet werden, nicht als solcher oder an sich, sondern weil das Ganze, der Mensch, belebt ist. Ebenso ist die allgemeine Natur an sich oder ihrem Wesen nach nicht der Zahl nach Eine, d. h. sie ist nicht an sich und aus sich ohne weiteres individuell. Wenn sie sich aber mit einer individuellen Proprietät zu einem Individuum verbindet, wird sie individualisiert, individuell und damit eo ipso der Zahl nach Eines, nicht als solche oder als Natur, sondern weil eben das Individuelle, mit dem sie sich vereinigt, und somit das Ganze, das Einzelding, in dem sie ist, der Zahl nach Eines ist. Essential ist der ganze Mensch numerisch Eines, aber

[1]) L. c. n. 13, 32a: Et cum dicitur, quicquid est in hoc numero, est unum numero, verum est praedicatione denominativa vel essentiali. Sic haec unitas minor de se est *haec* numero non essentialiter, sed tantum denominative; sed haecceitas est numero *haec* essentialiter. Sicut aliter dicitur corpus animatum, quod est altera pars compositi, et aliter homo dicitur animatus; corpus enim tantum denominative, sed homo essentialiter. Et sic dupliciter dicitur illa unitas minor una, quia essentialiter est una unitate minori numerali, et tamen denominative est una numero, quia in hoc numero.

an sich noch nicht die allgemeine menschliche Natur; diese ist nur denominativ Eine, weil eben das Individuum Eines ist.

Auch in dem größeren Sentenzenkommentar lehrt Scotus, daß das Gemeinsame in den Dingen oder das metaphysisch Allgemeine nicht der Zahl nach Eines oder singulär ist, daß es somit in der Wirklichkeit der Zahl nach sovielmal vorhanden ist, als es Individuen derselben Gattung gibt. Nur in Gott ist es anders: die Gottheit ist der Zahl nach nur einmal da, obwohl sie in drei göttlichen Personen ist, da eben jede Person die Gottheit ist [1]). Nur als Objekt des Verstandes, als abstrakter Begriff, als logisch Allgemeines, als etwas, das von allen Dingen derselben Gattung aussagbar ist, hat das Allgemeine auch numerische Einheit. Nur das komplett Universale oder das eine Intelligible, das von jedem beliebigen Suppositum ausgesagt werden kann, ist auch der Zahl nach Eins [2]).

6. Aus dem Gesagten erhellt zugleich, daß das Allgemeine, die allgemeine Natur, die Spezies, in den Individuen vervielfältigt wird. Scotus spricht dies auch noch anderswo aus und zwar mit nackten Worten. So lesen wir: Natura speciei (quae in individuis multiplicatur) [3]). Aus dem Umstande, daß die Worte „quae in individuis multiplicatur" im jetzigen Texte in Klammern stehen, könnte man allenfalls folgern, sie seien bloß späterer Zusatz. Indes Scotus schreibt das nämliche auch noch an einer anderen Stelle und zwar ohne Parenthese: In den geschöpflichen Personen wird die Spezies vervielfältigt, nicht aber wird in den drei göttlichen Personen die göttliche Natur pluri-

---

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 9 (tom. 12, 55a): (Damascenus) loquitur de unitate singularitatis in divinis, et hoc modo non solum universale creatum non est unum, sed nec commune in creaturis.

[2]) L. c. n. 8 (oder 9), 54b: Licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa, in qua est, non tamen illud vere dici potest de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum; hoc est enim solum possibile de obiecto eodem indifferenti actu considerato ab intellectu, quod quidem ut intellectum habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari. — Quaest. in Metaph. l. 7, qu. 18, n. 6 (tom. 7, 457a): Secundo modo non est universale, nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale.

[3]) Super l. 1. Posteriorum, qu. 36, n. 3 (tom. 2, 298a).

fiziert [1]). Es ist somit nicht richtig, wenn Suarez behauptet [2]): „Scotus hält nicht dafür, daß diese formale Einheit oder die Natur, wie sie diese Einheit hat, der Zahl nach in den Individuen vervielfältigt werde; er meint vielmehr, daß alle Individuen derselben Natur eine und dieselbe formale Einheit haben, eine, sage ich, nicht bloß ratione, sed re ipsa, oder daß die Natur, wie sie in der Wirklichkeit in vielen Individuen existiert, nur eine einzige formale Einheit habe." Es sei dagegen zu sagen, meint Suarez, daß die formale Einheit, wie sie vor jeder Tätigkeit des Verstandes in den Dingen ist, nicht vielen Individuen gemeinsam ist, sondern sovielmal vervielfältigt werde als es Individuen gibt (n. 11, p. 129). Wie wir sehen, lehrt Scotus, was die Einheit oder Mehrheit der allgemeinen Wesenheiten betrifft, das nämliche wie Suarez bezw. die Thomisten.

7. Aus dem Gesagten und aus allem Früheren folgt auch, daß das Universale als solches keine wirkliche Existenz hat oder haben kann. Als solches existiert es ja nur in der Betrachtung des Verstandes, ist nur dessen Objekt, aber nicht etwas außerhalb desselben [3]). Ein allgemeines Objekt als allgemeines hat, weil es eben nur Objekt der Erkenntnis ist, auch nur ein esse diminutum, ein uneigentliches Sein, und zwar gilt dies auch, sofern es in einem repräsentierenden Objekt ist, wie auch Herkules in seiner Bildsäule nur ein repräsentatives Sein hat [4]). Dem Universalen in actu widerspricht es eben, als solches exi-

---

[1]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 3, n. 30 (tom. 9, 629b): Unde illa definitio Porphyrii: *Species dicitur, quae praedicatur de pluribus in quid,* debet intelligi, quod in illis pluribus plurificetur species secundum naturam, in personis autem divinis non plurificatur natura divina.

[2]) L. c. disp. 6, sectio 1, n. 2, pag. 128.

[3]) De rer. princ. qu. 7, art. 2, n. 37 (tom. 4, 364a): Universale non existit nisi in consideratione intellectus. — Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 3 (tom. 21, 319a): Universale non est nisi obiectum intellectus vel consequens actum intellectus. — Conclusiones metaph. l. 7, n. 38 (tom. 6, 618a): Universale, scil. prout accipitur ab intellectu, ut unum in multis, sic enim non est aliquid in se extra intellectum. — Quaest. Quodlib. qu. 2, n. 6 (tom. 25, 63b): Universalitas sive *non hoc* (= non individuale) non potest alicui competere nisi in intellectu.

[4]) Rep. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 5 (tom. 22, 102b): Obiectum universale ut universale non habet *esse* nisi diminutum in aliquo repraesentativo, quemadmodum Hercules in statua habet *esse* repraesentativum.

stierend zu sein [1]). Andererseits widerstreitet dem Sokrates die Universalität, und zwar ex natura rei, bevor noch der Intellekt dieses erkennt; dem Menschen an sich jedoch kommt sie nicht zu außer auf Grund eines Erkenntnisaktes [2]). Das wirkliche Sein oder das Existieren kommt vielmehr nur den Dingen oder Individuen zu, die Intentionen oder Universalien aber nur, sofern diese Dinge in Beziehung zum Verstande gebracht werden [3]). Das Universale hingegen ist in der Existenz nichts, außer wenn es in einem repräsentierenden Objekt ist, das es als existierend repräsentiert [4]).

8. Um so weniger können die Universalien für sich allein, getrennt von den Dingen, oder als separierte Substanzen existieren; die gegenteilige Lehre Platos ist falsch. Weil Paul Haffner (S. 600) meint, daß der Formalismus des Scotus eine gewisse Verwandtschaft mit dem Platonismus hat, zum platonischen Dualismus führt, und Willmann wiederholt schreibt (S. 511—513), daß derselbe zu platonischen Aufstellungen hingetrieben werde, der platonischen Ideenlehre, dem hypostasierenden Realismus Platos nahekomme, soll noch gezeigt werden, daß unser Scholastiker die Ideenlehre des Plato scharf bekämpft und ausdrücklich und wiederholt verwirft. Dies tut Scotus in mehreren Schriften an vielen Stellen mehr gelegentlich [5]). Besonders ausführlich geschieht dies aber in der Auslegung der Metaphysik des Aristoteles. Hier gibt er vielfach freilich zunächst nur die Ansicht des Aristoteles wieder; es ist aber aus

[1]) Ox. l. 4, dist. 43, qu. 1, n. 11 (tom. 20, 41a): Universali in actu repugnat esse existens ut existens.

[2]) Ox. l. 1, dist. 23, n. 8 (tom. 10, 264a): Licet aliquid non conveniat rei nisi ex opere vel actu intellectus, tamen potest repugnare rei ex se sine actu intellectus. Sic Socrati universalitas repugnat, quae tamen non convenit homini nisi per actum intellectus operantis et negotiantis circa hominem.

[3]) Super univ. Porphyrii, qu. 16, n. 14 (tom. 1, 211b): Esse enim est rei per se, istae autem intentiones non insunt rebus per se, sed ut comparantur ad intellectum.

[4]) Ox. l. 1, dist. 3, qu. 6, n. 8 (tom. 9, 243b): Cum universale inquantum universale nihil sit in existentia, sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum obiectum sub tali ratione.

[5]) Z. B. in Ox. l. 1, dist. 3, qu. 6, n. 8 (tom. 9, 243b). — Rep. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 4 (tom. 22, 102a).

dem ganzen Kontexte ersichtlich, daß er dessen Bekämpfung des Plato billigt; zudem macht er vielfach dazu seine eigenen Bemerkungen, in denen er ganz klar ausspricht, daß die Anschauungen Platos nicht haltbar sind und zu großen Absurditäten führen.

In dem zweiten Kapitel der zweiten Summe des dritten Buches (n. 41, tom. 5, 609a) heißt es, daß Plato separierte Ideen für die Spezies annahm, z. B. einen Menschen abgesehen von allen Menschen. Nach der Wahrheit gibt es jedoch solche getrennte Universalien nicht. Die Teile eines Dinges sind dessen Prinzipien und Elemente, aber nicht irgend eine allgemeine Gattung (n. 43, 610s.). Es gibt keine von den Einzeldingen getrennten Universalien. Wir erkennen und wissen zwar vieles für sich allein, was doch getrennt für sich allein nicht existiert [1]). Allerdings müssen wir auch Allgemeines annehmen. Denn wenn es abgesehen von den sinnlichen Einzeldingen gar nichts gibt, wird es auch keine Wissenschaft von den Dingen geben, ebenso nichts Ewiges. Neben den einzelnen sinnlichen Dingen dürfen wir keine getrennten sinnlichen Formen annehmen, wohl aber getrennte immaterielle, nämlich die Intelligenzen (Gott, Engel) [2]). Wenn das Universale separiert existiert, muß es notwendig für all die Individuen, die unter die nämliche Spezies fallen, auch nur eine Form und eine Substanz geben. Dies ist aber nicht zulässig. Die Substanz und Wesenheit eines Dinges ist vielmehr nichts anderes als das Ding. Es ist somit unmöglich, daß ein und dieselbe Quidität oder Form mehreren Individuen angehöre, sofern sie mehrere sind. Die Individuen einer Spezies haben nur eine spezifische Form gemeinsam, die real in den Individuen geteilt ist [3]).

---

[1]) N. 45 (tom. 5, 612b): Patet ergo, quod universalia non sunt a singularibus separata ... Multa enim seorsum intelligimus et scimus, quae seorsum non existunt.

[2]) N. 46—49, 613—615: Nam praeter sensibilia non est ponere aliquas formas sensibiles separatas, est tamen ponere aliquas substantias immateriales separatas, puta Intelligentias (615b).

[3]) N. 51, 617a: Veritas huius quaestionis patet ex 7. (libro) huius, ubi ostenditur, quod substantia et *quod quid est* rei non est aliud a re, et per consequens impossibile est, eandem quiditatem vel formam esse plurium ut plura sunt, licet omnium singularium sub una specie sit una forma specifica et communis, quae dividitur realiter in singularia. Mit dem Ausdruck, die eine spezifische Form sei in den Individuen real geteilt, will,

In l. 7, summa 2, cap. 8 wird erörtert, daß es keine von dem Einzelnen getrennten Formen gebe (non dari aliquam formam a singularibus separatam). Es wird hier von Aristoteles die Frage gestellt, ob es abgesehen von den Einzeldingen eine allgemeine Form gebe (utrum sit aliqua forma universalis praeter singularia), ob z. B. eine Kugel existiere, die von der Materie getrennt sei, außer den einzelnen Kugeln, die in der Materie sind, oder ob es ein Haus gebe, das getrennt sei von der Materie, abgesehen von den Steinen, aus welchen die einzelnen Häuser erbaut sind. Es wird bemerkt, daß Aristoteles zugunsten der verneinenden Antwort argumentiert. Es ist falsch, daß, wie Plato meinte, es separierte allgemeine Formen gebe und daß es einen Menschen gebe, abgesehen von dem Fleisch und Bein, aus welchem die einzelnen Menschen bestehen (tom. 6, 202 ss.). — Im 14. Kapitel (tom. 6, 242 ss.) wird dargelegt, daß die Universalien keine Substanzen seien, wie einige meinten. Zuerst führt Scotus die Worte und Anschauungen des Aristoteles vor, dann fährt er fort: Es ist zu bemerken, daß der Philosoph die allgemeinen Substanzen nicht einfachhin leugnen will; denn sonst würde er sich selbst widersprechen. Er setzt ja die Arten und Gattungen unter das Prädikament „Substanz", nennt sie zweite Substanzen. Er verwirft aber die allgemeinen Substanzen im Sinne Platos, er leugnet nämlich, daß es Universalien gebe, welche die Substanz und Wesenheit der Einzeldinge bilden und von diesen real getrennt sind. Dies ist nämlich unmöglich. Die Quidität und Substanz eines jeden Dinges ist ihm ja eigen und real inexistierend. Es heißt aber dasjenige universal, was von Natur aus fähig ist, in mehreren Dingen zu sein, aber nicht immer in Wirklichkeit von mehreren ausgesagt wird. Es genügt, daß es dazu die Fähigkeit hat und daß es ihm nicht widerspricht, meh-

---

wie sich aus dem Gedankengang des ganzen Kapitels und speziell des Kontextes ergibt, sicherlich nur gesagt sein, daß die Formen der Individuen reale sind, d. h. keine abstrahierte, wie die spezifische Form, also etwas Reales, Wirkliches, nicht ein Abstraktum. Wir lesen ja auch, daß Eines und Sein nicht etwas real Separiertes sind, d. h. in der Wirklichkeit nicht etwas von den Dingen Getrenntes, für sich Existierendes sind. N. 54, 619a: Cum ipsum unum et ens non sint aliquid realiter separatum, d. h. nicht etwas existens separatum, wie es n. 70, 629a heißt.

reren Dingen gemeinsam zu sein, wenn es auch zuweilen nur in einem Träger existiert, wie der Phönix, Sonne und Mond [1]). In der Wirklichkeit, in der realen Ordnung und nach dem wirklichen Sein, gibt es keine allgemeine Substanz, die von einem andern Subjekte ausgesagt werden könnte, wohl aber in der logischen Ordnung. Plato hingegen meinte, daß es allgemeine Substanzen nach dem wirklichen Sein gebe, die real separiert und von den Einzeldingen aussagbar seien [2]). Das Universale ist aber doch keine Substanz, ebenso nicht die Wesenheit der Dinge, obgleich sie eine dem Partikulären inwohnende Substanz ist, wie z. B. das Lebewesen im Menschen und Pferde (n. 113, 245a). Wenn die Universalien Substanzen wären, müßte es noch einen dritten Menschen geben, nämlich abgesehen von den zwei Menschen, denen das menschliche Wesen als gemeinsam innewohnt, noch dieses menschliche Wesen für sich (n. 116, 247b). — Im 15. Kapitel werden die Inkonvenienzen dargelegt, die aus der Annahme folgen, daß die Ideen Substanzen und separiert seien. Die Universalien sind keine getrennten Substanzen (n. 119, 249b). Wenn die Spezies, z. B. Mensch und Pferd, separiert und aus Genus und Differenz zusammengesetzt wären, so würde das Genus *animal* in Mensch und Pferd der Zahl nach entweder identisch oder ein zweites sein; beides ist aber unmöglich. Im ersten Falle würde das der Zahl nach Nämliche in getrennt Existierendem vorkommen. Dies ist aber nicht zulässig. Wie du nur in dir selbst

---

[1]) N. 112, 244a: Notandum, quod Philosophus non intendit simpliciter negare substantias universales; nam contradiceret sibimet; nam genera et species in praedicamento substantiae ponit esse substantias secundas, ut patet in praedicamentis, sed negat substantias universales eo modo, quo Platonici ponebant, scil. esse aliqua universalia, quae erunt substantia et *quod quid est* singularium, et ab eis realiter separata, hoc enim est impossibile. Nam quiditas et substantia cuiuslibet est propria sibi et sibi realiter inexistens, sicut probat ista prima ratio; dicitur autem universale, quod natum est esse in pluribus nec semper actu de pluribus praedicatur, sed hoc accidit sibi etc.

[2]) L. c. p. 244b: Respondeo, potest dici, quod realiter loquendo et secundum esse nulla est substantia communis, quae de alio praedicetur, licet hoc sit verum logice loquendo, eo modo quo loquitur Philosophus in Praedicamentis, ut allegatum est. Plato autem posuit, ut sibi imponitur, substantias universales secundum esse et realiter separatas praedicabiles de inferioribus.

bist und nicht in mehreren Individuen, so kann auch das der Zahl nach nämliche *animal* nicht in Verschiedenem, Getrenntem sein. Das der Zahl nach nämliche Genus würde an konträren Differenzen partizipieren und Konträres würde dem nämlichen innewohnen usw. (n. 119—121, 250 ss.). Ähnlich wäre es im zweiten Falle; es würde z. B. der Begriff *animal* ein Vielfältiges sein. Noch Absurderes würde sich ergeben, wenn die Genera und andere Universalien als Substanzen nicht der Spezies, sondern der Einzeldinge angesehen würden, da ja die Natur des Genus von den Einzeldingen noch weiter absteht als von der Spezies [1]). — Im 16. Kapitel wird unter anderem gezeigt, daß das ens et unum keine Substanzen seien, wie Plato fälschlich meinte. Sein und Eines sind nicht Substanzen der Dinge, auch nicht von denselben getrennt; man muß vielmehr als Subjekt eine Natur suchen, dem sie zukommen. Es scheint zudem sich selbst zu widersprechen, daß etwas Eines in vielen Dingen ist und für sich selbst separiert existiert (n. 133 ss., 262 ss.). — Auch im 10. Buch, summa 1, cap. 3 (tom. 6, 375 ss.) wird untersucht, ob ens et unum für sich existierende getrennte Substanzen der Dinge sind. Wiederholt lesen wir, daß dies nicht der Fall ist. Denn kein Universale, das von vielen Dingen ausgesagt wird, ist eine für sich existierende Substanz, Sein und Einheit sind aber am allermeisten Allgemeines, da sie von allem ausgesagt werden [2]). Dadurch daß Aristoteles gegen Plato bewies, daß Sein und Einheit keine für sich bestehende getrennte Existenz haben, traf er das Richtige; denn sonst wären die Universalien für sich subsistierende erste Substanzen. Nichtsdestoweniger bezeichnen nach Aristoteles Sein und Einheit die Substanz der Dinge, aber nicht so, als ob sie etwas Getrenntes wären, sondern sie existieren nach ihrem Sein in den einzelnen

---

[1]) N. 123, 253a: Probat (Aristoteles) propositum, comparando genus ad singularia sensibilia, dicens *amplius haec*, scil. inconvenientia, quae dicta sunt, *accidunt in sensibilibus*, id est, in singularibus, *et in his absurdiora*, si scilicet et genera et alia universalia ponantur substantiae singularium, sicut ponuntur specierum, quatenus natura generis magis distat a singularibus quam a specie.

[2]) N. 20, 377a: Nullum universale dictum de multis est substantia per se existens, sed ens et unum sunt maxime universalia dicta de omnibus, ergo ens vel unum non est substantia per se existens.

Dingen selbst, obgleich sie vermittelst des Intellektes abstrahiert werden [1]).

Eine kurze Zusammenfassung all dieser Gedanken findet sich in den „Conclusiones metaphysicae". Das Genus und die Differenz' sowie die andere Universalien sind keine für sich bestehenden Substanzen [2]). Es ist offenkundig, daß es keine separierten Universalien gibt. Denn wenn das Universale, z. B. animal, etwas für sich und getrennt Existierendes wäre, so wäre es der Zahl nach Eines oder Vieles. Wenn es der Zahl nach Eines wäre, so wäre numerisch Eines in vielen getrennt existierenden Dingen. Wenn es aber der Zahl nach Vieles wäre, so ergäbe sich, daß das animal, das doch in sich nur Eines ist, nach der Annahme der Platoniker gleichsam unendlich Vieles wäre, nämlich nach der Menge der Supposita (l. c. n. 39, 618b). Wenn die Universalien oder Ideen separiert wären, könnten sie gar nicht definiert werden, was doch Plato selbst verwirft usw. (n. 40, 619a). — Deshalb sind auch das unum und das ens keine für sich existierenden Substanzen usw. (n. 42, 619b).

Es kann aber nicht geleugnet werden, daß Scotus an einer Stelle, auf welche bereits Tennemann (S. 737) und im Anschluß an ihn Hauréau (II/2, p. 206, N. 1) und Seeberg (S. 70) hinweisen, die platonische Ideenlehre wenigstens in Schutz zu nehmen scheint. Freilich bemerken auch Hauréau und Seeberg, daß er anderswo konstant dieselbe bekämpft und verwirft. Die Stelle findet sich in den Quästionen zur Metaphysik des Aristoteles (l. 7, qu. 18, n. 3 (tom. 7, 454a) und lautet: „Ista opinio (Platonis), si ponat ideam esse quandam substantiam separatam a motu et ab accidentibus per accidens, nihil in se habentem nisi

[1]) N. 25, 381a: Dicendum, quod superius arguebat contra Platonem, et verum est, quod unum et ens non sunt substantia rerum, eo modo quo ponebat Plato, scil. per se existens separata; sic enim universalia essent primae substantiae per se subsistentes. Nihilominus tamen ens et unum significant substantiam rerum secundum viam Philosophi, non quod sint aliqua separata, sed existunt secundum esse in ipsis singularibus, licet per intellectum abstrahantur.

[2]) L. 7, n. 38 (tom 6, 618b): Patet quod genus et differentia et per consequens alia universalia non sunt substantiae per se actu existentes.

naturam separatam specificam perfectam, quantum potest esse perfecta, et forte habentem per se passiones speciei (aliter de ipsa nihil sciretur), non potest bene improbari, quia non videtur repugnare rationi absolutae entitatis tale singulare sic naturam habens. Nec absolute hoc improbat Aristoteles.“ Zunächst ist zum besseren Verständnis zu bemerken, daß die passiones eines Dinges seine Merkmale sind: Scotus schreibt z. B. öfters, daß unum, verum et bonum die passiones des ens seien [1]). An unserer Stelle ist allerdings von einer separierten Substanz die Rede, aber nicht von einer solchen, die jeder Individualität entbehrt, rein allgemein ist, sondern nur von einer solchen, die nicht in mehreren Individuen existiert oder existieren kann, sondern nur in einem einzigen. Scotus deutet hier, wie auch anderswo, an, daß Aristoteles die platonische Ideenlehre vielleicht falsch auffaßt. Plato hat mit Idee vielleicht gemeint ein ideales, höchst vollkommenes, existierendes Einzelwesen, etwa einen idealen, höchst vollkommenen, Menschen, der als solcher das Ideal aller niederen irdischen Menschen ist. Es sei ein individueller Mensch denkbar, der alle möglichen Vollkommenheiten der menschlichen Natur in sich vereinigt, aber auch getrennt ist von allen Akzidentien, aller Veränderung, nichts in sich begreift als die menschliche Natur in ihrer höchsten Vollkommenheit. Scotus denkt wohl auch hier an die Eucharistie. In derselben ist zugegen die individuelle Substanz des konkreten Leibes Christi bezw. die individuelle menschliche Natur Christi und zwar ohne alle Akzidentien. Ungefähr so würde es sich verhalten, wenn Gott die höchst vollkommene menschliche Natur erschaffen und zugleich von allen Akzidentien und hiermit von aller Veränderlichkeit trennen würde. Wie wir bereits früher erwähnt haben, kommt nach Scotus auch den geistigen Wesen, den Engeln und menschlichen Seelen, eine Materie zu, auf Grund deren sie der Veränderlichkeit unterworfen sind und Akzidentien haben können. Gott könnte aber wohl eine reine Form, eine geistige Substanz ohne Materie erschaffen; eine solche wäre aber dann ohne alle Akzidentien und deshalb nicht mehr der Passivität und Alteration

[1]) Vgl. Ox. l. 1, dist. 22, qu. 2, n. 5 (tom. 10, 233a).

fähig [1]). Wie also diese ohne alle Akzidentien und Veränderlichkeit bestehende geistige Substanz ein Geschöpf wäre, so würde auch die genannte Idee oder der gedachte Idealmensch etwas Geschaffenes sein. Damit wäre er aber auch etwas Singuläres, Individuelles, da ja, wie wir gesehen haben, nach Scotus Gott in der Schöpfung das Individuelle intendiert und nur das Individuum Existenz haben kann. Zudem erklärt Scotus an unserer Stelle ausdrücklich, daß er dieses ideale Wesen nur als Individuum sich denkt; er fügt ja hinzu: non videtur repugnare rationi absolutae entitatis tale singulare sic naturam habens. Er meint also ein Einzelwesen, das nicht die vollkommenste Natur ist, sondern sie hat. Er erörtert dann weiterhin, daß auch Aristoteles die Zulässigkeit eines solchen idealen Wesens nicht verwirft: derselbe bekämpfe nicht die Möglichkeit desselben; er sage vielmehr nur, es sei nicht notwendig, es anzunehmen. Zudem erklärt Scotus noch ausdrücklich, daß diese nur in einem Individuum bestehende Substanz oder Idee nicht formell allgemein sei, nicht von den irdischen, vergänglichen Individuen derselben Gattung in identischer Aussage ausgesagt werden könne. Man könne nicht sagen: Sokrates ist diese separierte menschliche Natur oder Substanz, ist dieser ideale Mensch. Es liege ja ein Widerspruch darin, daß ein der Zahl nach einziges und identisches Wesen die Quidität verschiedener Dinge sei und trotzdem außerhalb derselben existiere. Auch könne dieses ideale Wesen nicht mehr inkorruptibel sein, würde ja in und mit den Individuen zugrunde gehen [2]). Noch sei bemerkt, daß Scotus gerade in unserer Quästion (n. 10, 460a) erklärt: Es ist nicht so notwendig, daß das Allgemeine in den Dingen ist, obwohl es darin sein kann, wie es notwendig im Verstande sein muß.

[1]) De rer. princ. qu. 7, n. 28 (tom. 4, 360a): Non autem intendo negare, quin Deus facere posset aliquam substantiam spiritualem sine materia; sed dico, quod talis nullo modo esset passibilis nec secundum aliquem modum alterabilis.

[2]) L. c.: Si autem ulterius ponat quis, quod dicta idea est formaliter universale, ita quod per identitatem praedicetur de isto corruptibili praedicatione dicente: hoc est hoc, statim videtur includere contradictionem, quod idem numero sit quiditas multorum diversorum, et tamen extra illa; aliter non esset incorruptibilis.

Auch anderswo erklärt Scotus, daß Aristoteles den Plato vielleicht falsch auffasse, deutet aber auch zugleich an, daß Plato unter seiner Idee ein für sich bestehendes singuläres Wesen, etwa einen individuellen höchst vollkommenen Menschen, verstehe, der als solcher freilich nicht das Universale, die Quidität der Dinge sei. Eine jede für sich existierende Substanz gehört eben nur dem zu eigen an, in dem sie ist, sei es wie bei Gott aus sich selbst, sei es wie bei den Geschöpfen durch etwas hinzukommendes Individuelles [1]). Hier ist zugleich ausdrücklich gesagt, daß die allgemeine Natur, nachdem sie einmal in einem Individuum individualisiert wurde, der Zahl nach nicht mehr zugleich in einem anderen Individuum sein kann, wenn auch an sich dies möglich ist; die Menschheit, die in Sokrates ist, ist nicht die des Plato, wenn auch die Menschheit an sich gerade nicht in Sokrates sein muß, sondern auch in Plato sein kann.

Die platonische Idee oder separierte Substanz, der platonische Idealmensch, den Plato vielleicht wirklich im Auge hatte, wäre das einzige Individuum seiner Spezies gewesen. Die Annahme eines solchen ist aber nicht unmöglich, und insofern ist die Argumentation des Aristoteles gegen Plato nicht in jeder Hinsicht stichhaltig und genügend. Dies ist nur der Fall, sofern nach Plato diese Ideen allgemeine, separierte Substanzen sind [2]).

[1]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 10 (tom. 12, 55): Philosophus improbat illam fictionem, quam imponit Platoni, quod scilicet non possit hic homo per se existens, qui ponitur idea, per se esse universale omni homini quia omnis substantia per se existens est propria ei, cuius est, hoc est vel ex seipsa, vel est propria per aliquod contrahens facta propria, quo contrahente posito non potest inesse alteri, licet non repugnet ei ex se inesse alii.

[2]) Expositio in Metaph. l. 7, summa 2, cap. 15, n. 130 (tom. 6, 259a) Ponit (Aristoteles) tertiam rationem principalem, quae supplet etiam praecedentes. Prima enim ratio procedit ex corruptione singularis, quae, ut dictum est, contra Platonem non concludit. Secunda procedit ex communitate partium definitionis, quae etiam non concluderet, ut videtur, quando esset tantum unum singulare sub specie ... Ideo Aristoteles addit hanc rationem tertiam, quae consistit in hoc: quod qualitercunque singulare definiatur, esto quod sit unicum in una specie etc. — L. c. cap. 14, n. 112, p. 244b: Plato autem posuit, ut sibi imponitur, substantias universales secundum esse et realiter separatas praedicabiles de inferioribus, et sic bene procedit ista ratio contra eum. Vgl. cap. 8, n. 62, p. 202b; dann auch

Anmerkung: Viele andere Stellen aus Scotus bezüglich der Universalien sind angeführt in meiner oben im Vorwort erwähnten Schrift: Duns Scoti doctrina philosophica etc. Dieselben sind zum guten Teile entnommen aus dem Traktate „De rerum principio", in welchem der exzessive Realismus des Scotus am meisten ausgedrückt sein soll.

---

cap. 16, n. 134, p. 262s.: Ponit secundam rationem, quae talis est: Contra rationem unius est esse simul in multis, sic intelligendo ut dicebat Plato, scilicet quod ipsum unum sit quaedam substantia per se existens, quia sic esset unum numero; sed commune est in multis; ergo unum, quod ponitur sic commune, non potest esse tale unum, scilicet substantia per se existens, ut ponebat Plato. Vgl. Ox. l. 1, dist. 35, n. 12 (tom. 10, 554a).

Rückblick.

Wenn wir nun auf die ganze vorstehende Abhandlung zurückblicken, so ergibt sich sofort ohne weiteres, daß Scotus einen exzessiven Realismus nicht ausdrücklich vorträgt. Es dürfte aber auch folgen, daß er einen solchen nicht begünstigt, nicht wenigstens versteckt oder implicite lehrt. Wie wir gesehen haben, kann sich ein solcher nicht ableiten lassen aus seiner Anschauung über die materia prima. Wenn auch ausdrücklich gesagt wird, daß eine solche allen geschöpflichen Wesen zugrunde liegt, daß sie in allen Dingen eine einheitliche ist, ja, wie auch die Form, wenigstens durch Gottes Allmacht für sich allein existieren kann, so ist damit doch nur eine rein individuelle, der Zahl nach nur eine Materie bezw. Form gemeint, und zwar nach Art der in der Eucharistie vorhandenen individuellen, konkreten, von den Akzidentien getrennten Leibessubstanz Christi. Wenn man der scholastischen bezw. katholischen Ansicht betreffs der Eucharistie beipflichtet, dürfte man auch die scotistische Meinung betreffs der Möglichkeit einer Trennung von Materie und Form und einer ersten Materie auch für die rein geistigen Wesen im scotistischen Sinne kaum erfolgreich bestreiten können. Auf beiden Seiten ist es unmöglich, uns hierüber eine Vorstellung zu machen; man muß sich damit begnügen, nachzuweisen, daß kein Widerspruch vorliegt; und dies tut Scotus wohl zur Genüge auch betreffs der ersten Materie. Weil diese Materie nur dem Begriff und Wesen, nicht aber der Zahl nach oder individuell, in allen Dingen die nämliche ist, so können auch die von der Materie allenfalls getrennten Formen nur als individuelle gedacht werden. Nur durch Abstraktion bildet sich der Verstand eine allgemeine Materie, eine allgemeine Form, die spezifischen und generischen

Formen. Nur in der Abstraktion, in unserem Verstande entwickelt sich die erste Materie durch das Hinzutreten der immer höheren Formen schließlich zu dem Einzelding. In der Wirklichkeit gibt es keine Universalien, nur Individuen. Die gemeinsame oder allgemeine Natur in den Dingen ist zwar etwas Objektives, Reales, d. h. kein bloßes Gedankending, für sich allein kann sie aber nicht existieren; sie entsteht und vergeht mit den Individuen, ist von ihnen untrennbar, ist in ihnen der Zahl nach sovielmal vorhanden als es Individuen gibt. Numerisch Eines ist das Gemeinsame nur als Gedachtes, als Gedankending, als einheitlicher Begriff und Gedanke, kurz als Abstraktes. Das Universale als solches entsteht nämlich erst im Verstande. Die Dinge derselben Gattung haben zwar etwas Gemeinsames (commune), nämlich dieselbe Natur und Wesenheit. Dieselbe ist aber noch kein Universales, sie ist unum in multis, aber noch nicht de multis, sie hat nur die entferntere Fähigkeit, von vielen, d. h. allen Individuen derselben Gattung, univok ausgesagt werden zu können. Letzteres verleiht ihr aber nur der Verstand, dieser macht das universale materiale zum universale formale oder universale actu, universale complete. Scotus lehrt somit genau dasselbe, was Stöckl (S. 461) als Lehre des heiligen Thomas ausgibt: „In der Objektivität gibt es kein Allgemeines als Wirkliches; es existiert hier bloß in den Individuen. So ist das Allgemeine zwar seinem Inhalte noch objektiv wirklich in allen Individuen, von denen es sich prädizieren läßt, und von ihnen untrennbar. Die Form oder Intention der Universalität dagegen erhält es erst durch den Verstand, welcher die Wesenheiten der Dinge als gemeinsam und folglich als allgemein denkt.“ Dazu kommt, daß Scotus im Gegensatz zu jeder Form des exzessiven Realismus das Individuelle so sehr betont, als das wahrhaft Seiende, als das bessere und vollkommnere Sein ansieht, daß er ins andere Extrem zu fallen scheint und deswegen auch der zu großen Annäherung an den Nominalismus und Konzeptualismus geziehen wird. Aus all dem dürfte sich doch ergeben, daß unser Scholastiker gar nicht gesonnen ist, dem exzessiven Realismus sachlich irgendwie unberechtigte Zugeständnisse zu machen, sondern ernstlich bemüht ist, die wahre Mitte zwischen letzterem und dem Nominalismus einzuhalten, und daß ihm deshalb der

Vorwurf einer Begünstigung des einseitigen Realismus mit Unrecht gemacht wird.

Eine andere Frage ist es freilich, ob Scotus mit seiner Lehre auch das Richtige getroffen, ob er speziell zum Ausdruck für dieselbe die gehörigen Worte gefunden hat. Eine Untersuchung hierüber geht über den Rahmen der uns gestellten Aufgabe hinaus. Es sei nur kurz folgendes bemerkt und zwar im Anschlusse an eine Stelle bei Tennemann (S. 737): „Man darf sich nicht wundern, daß Scotus bei diesem dunkeln Vortrage, wo er selbst zuweilen etwas mit der einen Hand zu geben scheint, was er mit der andern wieder nimmt, so verschieden verstanden und ausgelegt worden ist. Einige glauben, daß er nur in Worten von Thomas abweiche.“ Zunächst ist zu bemerken, daß die Lehre des Scotus, wenn man sie richtig und genügend wiedergibt, doch nicht gar so dunkel zu sein scheint, wie sich wohl aus der vorstehenden Erörterung ergibt. Am allermeisten wird die scotistische distinctio formalis als etwas Unfaßliches angesehen; seit Okkam sagt man, daß dieselbe notwendig zur realen Unterscheidung führe, da es zwischen der rein gedanklichen und rein realen Unterscheidung keine mittlere geben kann. Nun, auf das Wort kommt es Scotus, wie er selbst oft erklärt, gerade nicht an. Die genannte Distinktion ist ja im eigentlichen Sinne eine reale. Es gibt eben verschiedene Arten einer realen Distinktion. Eine solche reale besteht zwischen Gott und Welt, Engel und Mensch, Mensch und Tier, Sokrates und Plato, zwischen den Händen und Füßen Platos, zwischen dessen rechtem und linkem Fuße, zwischen den einzelnen Teilen dieses linken Fußes usw.: lauter reale Distinktionen und doch in welch verschiedenem Sinne!

Ähnlich verhält es sich hier. Wie auch die Thomisten, dann Suarez usw., zugestehen, ist das Individuelle im Menschen begrifflich nicht identisch mit der allgemeinen menschlichen Natur, und an der menschlichen Seele ist das Sensitive begrifflich oder dem Wesen nach verschieden von dem Intellektiven. Andererseits ist das Individuelle und das Allgemeine im Menschen, das Sensitive und Intellektive an dessen Seele in der Wirklichkeit stets miteinander und zwar unzertrennlich verbunden. Hier haben wir also, um mit Scotus zu reden, nicht res und res, und doch ein

Etwas und ein Etwas, d. h. mehr wie ein Nichts, mehr wie ein reines Gedankending und ein reines Gedankending; wir haben zwei Entitäten, Realitäten oder Formalitäten, zwei verschiedene Seiten oder auch Teile ein und derselben Sache, und diese sind begrifflich, nicht bloß in Gedanken wie zwei figmenta, verschieden. Der Unterschied liegt in der Natur des Dinges, dem diese Realitäten zukommen, selbst. Freilich, hier beginnt die Kontroverse. Nach Scotus sind die allgemeinen Naturen in den Individuen selbst; sie sind darin ex parte rei; deshalb sind sie von dem individuellen Moment der Dinge ex parte rei oder formell verschieden; sie sind darin ante omnem operationem intellectus, auch wenn also kein Verstand die Dinge betrachten würde. Nach den Thomisten und der gewöhnlicheren Anschauung hingegen sind diese Naturen den Dingen nur auf Grund des betrachtenden Verstandes zuzuschreiben; es ist aber ein fundamentum in re vorhanden, weshalb der Verstand dieselben den Dingen beilegt und von dem Individuellen unterscheidet. Wie nach Scotus, hat auch nach Suarez das Allgemeine die Fähigkeit, in vielen Dingen zu existieren. Diese Fähigkeit ist aber nach letzterem keine reale Eigentümlichkeit, die der allgemeinen Natur vor der Verstandestätigkeit zukommt [1]). Sie ist vielmehr nur eine gewisse Indifferenz oder ein Nichtwiderstreiten, das in der allgemeinen Natur an sich selbst ein Fundament hat, ihr aber in actu nicht zukommt, außer insofern sie der Abstraktion von seiten des Verstandes unterliegt [2]). Hier darf man aber doch fragen: Ist denn ein Fundament, oder etwas, das in der Natur der Sache begründet ist, nicht auch ein Etwas, eine Entität, Realität oder wie immer man es bezeichnen mag? Ist es nicht mehr als ein Nichts oder ein bloßes figmentum, ein ens rationis tantum? Ist es aber mehr wie ein ens rationis, so ist es doch ein ens reale, und somit ein ens reale, das unabhängig von dem betrachtenden Verstande bereits vor aller Verstandesoperation oder ex natura rei seinem Begriff und Wesen

[1]) L. c. disp. 6, sectio 4, n. 6, p. 138.

[2]) L. c. n. 10, p. 139: Apittudo naturae communis ut sit in multis solum est indifferentia quaedam seu non-repugnantia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus. Haec assertio communis est.

nach in den Dingen liegt. Und diesen Gedanken, aber auch nur diesen Gedanken, will Scotus mit seinem berühmten oder auch berüchtigten Formalismus ausdrücken. Er erklärt ja, wie oben (S. 53) gesehen wurde, wiederholt, daß er als ens reale all dasjenige bezeichne, was mehr ist denn ein ens rationis. Wie es deshalb Tennemann und vielen andern vorkommt, scheint es sich auch nach unserer Anschauung in der ganzen Kontroverse, wenigstens so weit sie sich auf das rein philosophische Gebiet erstreckt, mehr um einen Wortstreit zu handeln. Dabei scheint aber Scotus das Kind mit dem rechten Namen zu nennen. Anders freilich dürfte es sich verhalten, sofern die distinctio formalis auf das Göttliche und speziell auf die Trinität angewendet wird. Doch diese Untersuchung gehört nicht mehr zu unserm Thema; hierüber ein anderes Mal.

Nur sei noch bemerkt, daß die formale Distinktion des Scotus betreffs rein philosophischer Fragen nicht in die eigentliche reale übergehen kann. Scotus hebt wiederholt hervor, daß all das, was auf dem Gebiete des Geschaffenen real verschieden ist, wenigstens durch die göttliche Allmacht von einander physisch getrennt werden kann, z. B. Substanz und Akzidens, Materie und Form des nämlichen Dinges, wenn dies auch für jede geschaffene Kraft unmöglich ist. Nicht aber kann, wie er wiederholt ausdrücklich erklärt, das nur formell Verschiedene durch Gott voneinander geschieden werden. Das Sensitive muß nicht notwendig mit dem Intellektiven verbunden sein; faktisch findet sich auch im Tiere nur Sensitives, nicht Intellektives, im Engel hingegen nur Intellektives, nicht Sensitives. Aber infolge der Natur der Dinge ist im Menschen Sensitives und Intellektives derart miteinander verbunden, daß nicht einmal Gott eines von dem andern loslösen kann, ohne hiermit das Wesen des Menschen, der seiner Natur nach ein animal rationale ist, aufzuheben. Ebenso muß die allgemeine menschliche Natur nicht notwendig mit der Sokratität verbunden sein, sie kann ja auch mit der Platonität vereinigt werden. Wenn aber Gott einmal Sokrates ins Dasein setzt, muß er in ihm die allgemeine menschliche Natur notwendig mit der Sokratität verknüpfen, kann aber nicht mehr beide voneinander trennen, ohne hiermit Sokrates selbst zu vernichten. Des-

halb kann die eigentlich formale Distinktion nie in die streng reale übergehen, wenn man auch die formale als reale, und die reale als formale bezeichnen kann. Auf das Wort kommt es nicht an.

Was endlich die weitere Bemerkung Tennemanns betrifft, Scotus gebe mit der einen Hand, was er mit der andern wieder nehme, so scheint der letztere eben das Los all derer zu teilen, die eine schwere, komplizierte und doch sachlich weitgreifende Frage lösen wollen. Es dürfte unmöglich sein, das so subtile, dunkle und doch überaus wichtige, ja für die ganze Wissenschaft grundlegende Thema bezüglich der Universalien zu erörtern, ohne fortwährend neue Unterscheidungen, Zugeständnisse und Restringenzen zu machen. Als Resultat dürfte sich hierbei schwerlich eine kurze und knappe Formel finden lassen, die allseitig befriedigt und wirklich klar und deutlich die goldene Mitte zwischen den beiden Extremen zum Ausdruck bringt.

18834
196
B 145
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 7.1 (1908)
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
INTERLIBRARY LOAN
AUG 22 1966 GRADUATE THEOLOGICAL
STORAGE
18834